A. II. 910

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA E DI PEDAGOGIA

QUESTIONI FILOSOFICHE

A CURA DELLA

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

MINISTERO DELLA P. ISTRUZIONE
FACOLTÀ DI FILOS. E LETTERE

BOLOGNA - MODENA
A. F. FORMIGGINI - EDITORE

MCMVIII

PROPRIETÀ LETTERARIA

Ogni esemplare dovà portare impressa a secco nel frontespizio la impresa editoriale.

Modena, 1908. — Società Tipografica Modenese.

Il presente volume raccoglie le conferenze e le comunicazioni svolte nel II Congresso della Società Filosofica Italiana che si è tenuto a Parma coll' intervento di numerosi filosofi e scienziati. La materia è stata ordinata per modo che il lettore trovi riuniti per gruppi gli scritti che si riferiscono ad argomenti affini. E così un primo gruppo contiene le conferenze d' apertura e le discussioni su problemi filosofici di carattere più generale; un secondo comprende comunicazioni in rapporto colle Matematiche (Logica-matematica, probabilità ecc.); un terzo ed un quarto questioni di carattere biologico, e sociologico-giuridico. L' ultimo gruppo si riferisce a questioni pedagogiche. Chiude il volume la relazione del presidente sull' opera della Società Filosofica durante l' anno 1907.

Il rinascimento filosofico nella Scienza contemporanea

Mentre da ogni parte d'Italia convengono i dotti a rinnovare la Società delle Scienze, Parma, tradizionalmente ospitale, vede pure adunarsi i filosofi nel loro secondo Congresso; e sulla riunione di uomini che, nonostante la varietà delle opinioni, un comune ideale congiunge, sentiamo aleggiare come genio della Patria, lo spirito di Romagnosi.

Piacemi con tali auspici di porgere a quanti lo dobbiamo il saluto e il ringraziamento dell'Associazione filosofica: a voi Magistrati della Città, e Rappresentanti del Governo, Presidente e Membri del Comitato della Società scientifica, Magnifico Rettore dell'Ateneo Parmense; a voi tutti che coll'opera, colla presenza e col nome autorevole, secondaste gli intendimenti del Consiglio direttivo, recando prestigio ai nostri lavori.

La Società filosofica italiana, sorta agli inizi per la difesa di un ideale pedagogico, è venuta allargando la propria attività, e tende progressivamente ad assumere un significato ed un ufficio proprio nella vita spirituale del nostro paese.

L'attuale Congresso, a differenza di quello che lo precedette a Milano nel Settembre 1906, vuole esplicare principalmente un programma di alte discussioni scientifico-filosofiche, cui si apprestano a partecipare numerosi, i cultori delle più varie discipline.

La qual cosa consentitemi di segnalare a motivo di conforto, quasi testimonianza visibile del rinascimento filosofico, che pervade oggi mai la Scienza contemporanea.

Nè vi sembri fuor di luogo se di questo rinascimento io mi soffermi ad indagar qui le ragioni, ritornando col pensiero al periodo storico che immediatamente lo precede.

Da quell'epoca poche diecine di anni sono trascorse, e non sono sperduti i ricordi; lungi dal movimento onde oggi abbiamo cagione di allegrezza, la Filosofia pareva caduta in dispregio presso i cultori della Scienza. Il giudizio largamente diffuso di questi coinvolgeva nella medesima condanna tutte le forme della speculazione, simboleggiate nel pensiero romantico; un pesante agnosticismo si diffondeva sui conati dello spirito umano, a dichiarare vani gli oggetti di ricerche secolari; e, mentre le idee generali e sintetiche cedevano come sogni vuoti in un sottile riso di scherno, ferveva solo più intenso il lavoro delle officine scientifiche; dai Musei, dai Laboratorii e dagli Archivi, salivano le più balde speranze di sicuro progresso.

Nè per verità appare oggi interrotto questo lavoro; anzi più poderosi sforzi si volgono ognora ad apprestare nuovi oggetti d'osservazione, a moltiplicare le esperienze con perfezionati mezzi d'indagine.

Pure, quel sottil riso di scherno è svanito dalle labbra degli sperimentatori. Si affaccia più imperioso alle menti un bisogno di rinnovare qualche cosa, non nella tecnica delle diverse discipline, ma nel modo d'intendere i problemi di queste e i loro mutui rapporti. La Filosofia sembra rinascere dalle ceneri.

Come fiamma viva avvolgerà forse domani tutto il campo del sapere, e sopra gli schemi infranti di un rigido particolarismo, sugli errori purificati delle concezioni unilaterali, splenderà la visione nuova della Scienza a venire.

Or come avvenne questo rapido mutamento degli animi?

Fu veramente, la generazione scientifica che ci precede, così spoglia di criteri filosofici come essa medesima pretese; o non piuttosto possiamo noi riconoscere nelle sue norme d'azione qualche implicito presupposto, da cui l'attuale rinascita si svolga, per progresso o per contrapposizione di fini?

La continuità delle idee, che regge ogni sviluppo della vita spirituale, indica già il senso della risposta. Esami-

nando alcuni caratteri del movimento scientifico contemporaneo, ci prepariamo a cogliere in esso le circostanze di fatto, capaci di spiegare la tendenza rinnovatrice.

L'epoca che si distinse su tutte come antifilosofica fu in realtà dominata da una Filosofia particolare, la quale si presentava come primo momento nell' attuazione di un vasto programma. Il positivismo che mai trionfò nelle scuole più propriamente filosofiche, penetrava vittorioso in tutti i campi dell' attività scientifica, e spogliandosi di alcuni elementi antitetici, si esplicava in una specializzazione progressiva dei metodi e delle discipline.

Primeggiava il sentimento dell' importanza dei fatti di fronte alle teorie; queste, leggermente costruite su fragili basi, cadevano all' urto di una critica severa, ed i fatti, accertati con più diligente esame, ne prendevano il posto.

Così quella produzione scientifica è contrassegnata dalla necessità chiaramente avvertita di un migliore accertamento del reale; e l' aspirazione viva a consolidare i resultati acquisiti si traduce in un perfezionamento della tecnica e in un progresso della critica metodologica.

È d' uopo non perdere di vista questo punto essenziale: l' atteggiamento antifilosofico degli scienziati rappresentò la contrapposizione di principii a principii; proclamando la bancarotta della Filosofia si faceva un' opera di reazione, eminentemente filosofica.

Tale fu per esempio l' opera dei matematici che intrapresero a rinnovare le basi dell' Analisi; dichiarando la necessità di affrancarsi dai pregiudizi filosofici, essi miravano invero ad elaborare i concetti dell' infinito e del limite, a superare un' interpretazione falsa ed oscura, che ha le sue radici nell' assoluto della Teologia.

Similmente gli storici, respingendo le idee generali a cui si pretendeva piegare l' interpretazione dei fatti, non altro esprimevano che una veduta più profonda e precisa, un apprezzamento migliore della critica delle fonti.

Pertanto in quella Filosofia dominata dal sentimento del rigore, traspare come criterio direttivo la certezza e la precisione del risultato. Riprovando le conquiste fuggevoli essa sembra far suo il motto di Gauss *Pauca sed matura.*

***

Ma la tendenza a consolidare i fatti e a perfezionare i metodi della ricerca, elevata a principio esclusivo del progresso scientifico, contiene in se stessa dei motivi di arresto, e deve suscitare quindi una naturale reazione.

La tecnica approfondita riesce a separare ognor più gli aspetti dei fenomeni che la realtà ci presenta intrecciati; l'apprezzamento del fatto singolo, come tale, promuove un egualitarismo scientifico, che può bensì conformarsi ai sentimenti e agli interessi di classe degli studiosi, ma deve necessariamente urtare contro le forze dell'ambiente esterno in cui la Scienza si muove.

Sorge da queste un progresso nuovo del sapere verso la sintesi, cui si riattacca una valutazione discriminatrice dei resultati scientifici. Prima ancora che il moto si avverta come un'esigenza ideale, tendono ad avvalorarlo i bisogni delle pratiche applicazioni e dell'insegnamento.

Ed ecco una più libera attività critica e sintetica del pensiero investire tutti i dominii della realtà, rompere le anguste divisioni delle discipline diverse, superare i limiti del metodo, nella ricerca consapevole degli scopi.

Si afferma il rinascimento filosofico nella Scienza contemporanea.

Ora, come ai tempi di Cartesio e di Leibniz, la concezione fisica riprende il suo posto d'onore nei dibattiti filosofici. Ma l'idea di uno sviluppo delle teorie, la veduta che queste vadano di continuo adattandosi alla rappresentazione più economica dei fatti, serbano chiaramente il segno della filosofia biologica anteriore.

Frattanto la sintesi energetica si contrappone all'atomismo tradizionale, e questo a sua volta si rinnova colla dottrina elettromagnetica dell'universo.

Sorge dal contrasto una nuova critica definitrice del reale, e un apprezzamento delle differenze psicologiche onde traggono origine i diversi indirizzi scientifici.

Imperocchè lo sviluppo della Fisica teorica, procedente

da Cartesio e da Newton, esplica nella sua storia due tendenze fondamentali: si tratta di ridurre i concetti primitivi a certi dati rappresentati dalla vista, oppure agli elementi che ci vengono forniti da sensazioni diverse; si tratta ancora di avvalorare l'intuizione figurativa, o il simbolismo astratto.

S'urtano due facoltà diversamente sviluppate dell'intelletto umano, e procede dalla lotta il progresso secolare.

D'altra parte la Citologia e l'Embriologia danno luogo ai problemi dell'eredità e dello sviluppo, connessi al filo direttivo della teoria dell'evoluzione. Ed ecco il preformismo e l'epigenesi, sulla base di nuovi argomenti, atteggiarsi in aspetti diversi l'uno di fronte all'altro.

Come per un singolare ricorso, la questione scolastica dei caratteri « in atto » e « in potenza », si rinnova qui nelle concezioni materialistiche, proprio nel momento in cui, per opera della critica energetica, viene eliminata dalla Fisica.

Ma al materialismo si oppone la rinascita del vitalismo, che nello stato attuale delle nostre conoscenze implica una veduta di fatto ed un'ipotesi di lavoro, ma che in certi indirizzi oltrepassando il segno delle rivendicazioni positive, sembra levarsi alle mistiche nebbie del cielo.

Vedete, o signori, quanto fervore di idee e di sentimenti diversi, sotto la maschera fredda della Logica scientifica.

Ora interviene l'importanza di studiare nel suo aspetto subiettivo la formazione della Scienza; la volontà che aspira ad un resultato imparziale deve rendersi conto della propria individualità creatrice.

A tale oggetto nulla può rimpiazzare lo studio della Storia del pensiero, dei suoi errori e delle sue tendenze, nelle diverse espressioni del passato.

Gli uomini che vi si dedicano compiono per certo nella società scientifica un altissimo ufficio, se dall'opera loro possiamo attingere un criterio più lucido di orientamento, fra mezzo alle diverse opinioni che ci sollecitano.

Imperocchè la Filosofia ha questo carattere particolare, che, all'infuori della difficoltà di eliminare gli errori pro-

priamente detti, permangono in essa e si sovrappongono sotto forme nuove tutte le correnti del passato. Al pari della verità obiettiva della Scienza, sebbene in un senso radicalmente diverso, anche le aspirazioni e le volontà opposte degli uomini si continuano per tal modo in un' esistenza immortale.

Signori,

di queste aspirazioui e volontà, degli interessi e dei sentimenti che le muovono, s' intesse non pure il progresso della Scienza, ma la vita artistica, religiosa e sociale dei popoli.

Perciò il rinascere della Filosofia, che con più vivo compiacimento salutiamo e ci sforziamo di secondare in Italia, appare agli occhi nostri come elaborazione della coscienza nazionale: sorge dal contrasto delle ragioni e si protende nell' avvenire l' Idea, che deve esprimere il genio di nostra gente in cospetto del mondo.

L' Italia madre, cantata dal Poeta, non è madre soltanto di biade e di viti, ma di leggi eterne e d' inclit' arti a raddolcir la vita; e mentre il Diritto romano, governando sulla proprietà e sulla famiglia, sopravvive nei secoli ai fasti dell' Impero, volano pel nostro cielo gli spiriti del Rinascimento, che colla *volontà del vero* promosse la Filosofia della Scienza.

Su questo cammino è gloria italiana pura.

FEDERIGO ENRIQUES.

L'intellettualismo nella filosofia contemporanea

Due tendenze opposte sembrano contrastarsi il terreno nella critica filosofica contemporanea. Abbiamo da una parte una veduta speculativa che attinge la massima sua forza nella tradizione dei sistemi filosofici, e che depressa da principio sotto i colpi di una critica spietata, si è negli ultimi anni riavuta e tenta a poco a poco riconquistare le posizioni perdute. Dall'altra invece una schiera di giovani e pugnaci energie cerca sostituire a questa filosofia, da essa ritenuta antiquata, convenzionale e accademica, un modo di vedere profondamente diverso, scalzando senza alcun riguardo tutti i principii da quella filosofia considerati come fondamentali ed essenziali per la esistenza stessa della speculazione e financo della vita del pensiero.

Il fondo del dissidio sta nel valore totalmente diverso, attribuito alla conoscenza. La veduta tradizionale ritiene nel suo complesso che la ragione umana abbia entro limiti più o meno estesi, a seconda delle varie forme che tale tendenza assume, la capacità di raggiungere una conoscenza sicura dei varii ordini di fatti: la nuova critica invece non solo nega tale possibilità, ma andando molto al di là delle critiche già in passato sorte entro la stessa filosofia classica intorno ai limiti della conoscenza umana, sposta il centro stesso della attività della coscienza dalle facoltà così dette razionali a quelle sentimentali e volitive, trasformando la conoscenza da risultato naturale e spontaneo di un impulso specifico al sapere, avente valore universale e obiettivo, in una pura e semplice manifestazione soggettiva di un bisogno pratico, e come tale contingente e variabile.

Le due opposte tendenze sogliono nel linguaggio filosofico moderno designarsi l'una col nome di « intellettualismo », l'altra con quello di « volontarismo », in quanto la prima attribuisce importanza predominante a quelle attività che mirando naturalmente al fine del conoscere trovano la espressione più chiara e tipica nell' « intelligenza », e la seconda invece trova nella « volontà » la forma psicologica più atta ad indicare quel complesso di impulsi e manifestazioni che si sottraggono alla valutazione razionale. Ambedue queste correnti hanno avuto nella storia della filosofia rappresentanti più o meno famosi, ma l' intellettualismo supera di gran lunga l' indirizzo opposto nel numero e nella fama dei suoi sostenitori; in quanto che ai nomi dei grandi filosofi dell' antichità e dell' evo moderno, tutti più o meno e in varia forma militanti in quell' ordine di idee filosofiche, da Platone e Aristotele a Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Hegel e Spencer, il volontarismo non può contrapporre che qualche nome sparso qua e là nella lunga storia del pensiero speculativo, di qualche filosofo mistico recentemente rimesso alla luce, e quello, del grande Schopenhauer che si assunse da solo di sostener l' urto di tutta la grande fiumana avversa, ergendovi contro la diga imponente del suo sistema metafisico. Non si vuol con ciò negare che anche nei filosofi più famosi dell' opposto indirizzo, e primi tra questi Aristotele e Kant, non mancassero accenni e dedizioni più o meno esplicite a vedute non conciliabili anzi negatrici dello spirito generale della loro speculazione; ma il punto centrale di questa, il valore primo ed essenziale attribuito a ogni filosofare era pur sempre quello conoscitivo, elevato, ampliato sino ad assumere il carattere di un grande poema del pensiero dai filosofi metafisici: minutamente indagato e limitato dai filosofi critici; profondamente diversi questi e quelli tra loro nel metodo della ricerca speculativa, ma tacitamente uniti nell' intendere il fine ultimo di essa. Onde per quanto ad e. tra pensatori come Spinoza e Hume interceda sotto moltissimi aspetti un vero abisso, essi si trovano pur sempre implicitamente concordi nell' attribuire il valore supremo della

attività mentale alla finalità della conoscenza, pur da quei due così diversamente intesa nei suoi limiti e nella sua stessa natura.

L'avvicinamento di quei due grandi nomi mi suggerisce un'altra osservazione, in quanto essi rappresentano nello indirizzo intellettualistico al quale ambedue innegabilmente appartengono, due correnti profondamente diverse. Lo Spinoza al pari del suo predecessore Cartesio e dei grandi pensatori venuti poi, il Leibniz, il Kant, il Fichte e l'Hegel, rappresenta una tendenza, così forte e diffusa poi nella filosofia germanica, a modellare la conoscenza umana sul tipo della forma psichica più propriamente razionale e logica. Il nome più appropriato per questo grande indirizzo che assunse carattere o metafisico o critico, ma sempre idealistico, è quindi quello « razionalismo ». Il Hume invece, al pari di quasi tutti i filosofi del suo paese, predecessori e successori suoi, partiva dopo l'esempio famoso del Locke, dalla forma della conoscenza più umile e semplice, dalla conoscenza data dai sensi e quindi dall'esperienza; onde i nomi a questo indirizzo, che trovò tanti seguaci in Francia e Italia, giustamente attribuiti di « sensismo » ed « empirismo ».

Come ognun vede la questione è bensì essenzialmente speculativa e critica, in quanto si risolve nel delimitare e valutare l'importanza che devesi attribuire alla conoscenza piuttosto che alla volontà e al sentimento nel determinare l'essenza dei più alti valori umani; ma come essa si fonda anzitutto sopra concetti psicologici, occorre riconoscere che alla psicologia spetta in tale dibattito di dar un giudizio la cui importanza non può venir negata da alcuno che non sia infatuato della dottrina rimessa in voga ai giorni nostri, secondo la quale la filosofia deve far da sè, lavorando colle proprie sue forze, e non curandosi con nessun danno suo di quanto possa pensare la scienza, alla quale anzi, mediante apposito e regolare processo negan ogni diritto di giudicare su ciò che non sia strettamente controllabile dall'esperienza. Lasciando per ora da parte tale questione, su cui non ci mancherà occasione di ritornare, si deve convenire che la psicologia nei risultati indubbiamente notevoli a cui

essa è giunta ai nostri tempi mediante i varii suoi metodi scientifici e non scientifici, è venuta a confermare piuttosto la veduta volontaristica che non quella intellettualistica; ma, come avviene sempre nel progresso del sapere che procede per integrazione e rielaborazione continua, ha a sua volta modificata la teoria tradizionale, sostituendo al concetto di una forza psichica operante all'infuori di ogni rapporto colla conoscenza che non sia di aperto e necessario dissidio, quello invece di un nesso intimo e profondo tra i varii aspetti della coscienza che viene in tal modo ad assumere un carattere del tutto nuovo, completamente sconosciuto alla vecchia filosofia.

Onde il « volontarismo » della nuova psicologia non ha nulla a vedere, contrariamente a quanto fu con grave errore affermato, colla scuola dei cosidetti « sentimentalisti » inglesi e scozzesi del secolo XVIII, imitati in Francia dal Rousseau; e neppure è una ripetizione e uno svolgimento empirico della filosofia metafisica dello Schopenhauer, poichè questo non ammettendo alcun legame tra volontà e rappre. sentazione, lasciava che quest'ultima si svolgesse, secondo la psicologia tradizionale, nelle sue forme proprie e quindi secondo un processo schiettamente intellettualistico. La moderna psicologia ha, al pari delle altre discipline scientifiche, compiuto un progresso secondo il duplice e apparentemente opposto lavoro dell'analisi e della sintesi: in quanto dimostrò l'impossibilità di ridurre a uno solo o a due i tre aspetti della vita psichica, e col valido sussidio dell'indagine sperimentale rivelò non solo i caratteri specifici di ognuno di essi, ma specie nel dominio delle sensazioni e delle reazioni motrici mise in luce con abbondanza di dati e di prove tutti i varii elementi onde è costituita la trama della coscienza, fece opera analitica; in quanto invece dimostrò non solo l'intimo indissolubile nesso che congiunge tra loro in un solo « stato psichico » conoscenza, sentimento e volere, ma anche le azioni reciproche che tra questi in ogni momento della vita cosciente si compiono, fece opera sintetica. Non è più quindi possibile identificare ciò che la psicologia dimostrò diverso, nè separare ciò che essa dimostrò

indissolubile. Principio questo nel quale tutti in teoria si accordano, ma che solo pochi non dimenticano quando trattasi di applicarlo. Avviene dei principii della psicologia come di quelli di altre scienze per natura propria molto generali e teoriche, che il rigore di essi rivelasi più nella applicazione che nella loro semplice enunciazione, nella quale per la loro grande generalità è facilissimo l'accordo. Mi basterà citare a conforto della mia asserzione l'uso profondamente errato che continuano a fare ai nostri giorni filosofi e moralisti del concetto di « ragione » diretto ad indicare le attività volitive che presiedono alla condotta morale, nel medesimo senso che l'usò il Kant nella sua « ragion pratica » come se più di un secolo di progresso nelle discipline psicologiche non avesse dopo il grande filosofo tedesco dimostrata la profonda differenza che intercede tra la ragione (se ancora vuolsi usare questo termine antiquato ad indicare le attività superiori intellettuali) e la volontà.

È quindi indubbio che la concezione moderna della coscienza, quale è spontaneamente uscita dalle indagini della nuova psicologia è profondamente diversa da quella che noi troviamo nella filosofia anche non anteriore a un mezzo secolo addietro. La vita psichica è venuta acquistando, nella concezione nuova, caratteri suoi proprii, sempre più particolari e specifici; e questo via via che la ricerca psicologica si appropriava metodi e strumenti che fin allora erano ritenuti esclusivi alle scienze fisiche e naturali. Nulla ha contribuito tanto a dimostrare la irriducibile differenza tra fenomeno fisico e fatto della coscienza quanto appunto la psicologia sperimentale, sia nella forma psicofisica, sia in quella della psicologia fisiologica.

È naturale quindi che anche il modo d'intendere le origini e le forme della conoscenza siasi profondamente modificato. L'antico intellettualismo era senza dubbio una dottrina assai più semplice che non quella che va ora formando la nuova critica psicologica e filosofica. Esso mirava in ultimo a semplificare i fatti della coscienza riducendoli a un « meccanismo » (la parola ebbe per gran tempo molta

fortuna anche tra i filosofi spiritualistici) di azioni e reazioni, il quale, ben considerato, non era in fondo nient'altro se non una specie di copia dell'altro meccanismo, anch'esso infinitamente più semplice di quello che i fisici e naturalisti odierni son disposti a vedere nella natura esteriore. Il famoso « meccanismo interiore » dei nostri predecessori filosofi e psicologi appare sempre meglio a noi abituati a un modo assai diverso di veder tali cose, come una costruzione abbastanza ingegnosa, ma artificiale, derivata da una involontaria ed irresistibile imitazione delle forme credute operanti nel mondo fisico, quale appariva secondo la tradizione meccanicistica dalla filosofia naturale del rinascimento scientifico in poi. In tale falsa concezione si trovavano concordi tanto il razionalismo metafisico che prende le mosse da Cartesio, quanto l'altra dottrina così cara alla filosofia inglese che a questa parve diametralmente opposta e che diventò poi famosa col nome di « associazionismo ». Entrambe concepirono la vita psichica sull' unico modello della conoscenza, intesa questa o in forma matematica come fece il razionalismo di Spinoza e di Leibniz o dell' Herbart, o nella forma descrittiva usata dalle scienze naturali, come fece la filosofia inglese. Da questo stato di cose alla concezione attuale si è fatto in meno di mezzo secolo un gran cammino; tra quell'antica concezione della coscienza e quella risultante dalla nuova psicologia, che intende la vita psichica non già come la manifestazione di una sostanza rigidamente immobile, ma come un complesso di fatti in perpetuo mutarsi e divenire, la distanza è sì grande che quasi non pare esister tra le due alcuna parentela.

Data questa nuova condizione di idee e di fatti, quale rapporto può logicamente derivarne per rispetto alla critica filosofica? E fino a qual punto, dato che ai risultati odierni della psicologia debbasi attribuire valore, son giustificati gli assunti e le critiche delle due tendenze più notevoli e caratteristiche che ora si contendono il dominio nel pensiero e nella coltura filosofica?

La tendenza limitatrice o negatrice del valore assoluto della conoscenza umana non ha a dir vero atteso per affer

marsi i risultati della nuova indagine psicologica. Essa però si servì per le sue tesi del sussidio che la psicologia poteva già dare in un tempo in cui essa si trovava ancora ai suoi inizii. Davide Hume infatti fondava la sua teoria empirica e scettica sopra una dottrina psicologica alla quale egli stesso recava in pari tempo un contributo originale, e cioè la dottrina dell' associazione. Non così per Emmanuele Kant, la critica del quale può dirsi si muova fuori di ogni ricerca psicologica, che d'altronde egli non riteneva per molte ragioni possibile, accontentandosi di quelle viete nozioni intorno alla scienza dell'anima che gli forniva la psicologia semi-scolastica del Wolff. Ma ai nostri tempi l'influsso della nuova psicologia sulla critica filosofica non poteva non mostrarsi sensibile. Lo scambio più frequente delle idee e l'accresciuta coltura diffondono nell'atmosfera civile incitamenti e suggestioni intellettuali che operano pur sulle menti che non se ne mostrano consapevoli. Nè ho bisogno di ricordarvi i rapporti che legano uno dei più acuti critici contemporanei, il Bergson, alle indagini della psicologia alle quali egli pure con metodo suo proprio reca il personale contributo di acute e felici osservazioni. E se in alcuni filosofi del recente indirizzo idealistico francese è forte, per antica abitudine mentale, l'inclinazione a far prevalere sull'osservazione sperimentale la critica pura e la disamina dialettica; non è men vero che altri dichiarano al contrario con grande franchezza, di voler in nome dei nuovi bisogni dello spirito e delle nuove esigenze scientifiche che la psicologia ha messo in luce, combattere senza riserva alcuna l'intellettualismo contro il quale hanno già impegnate brillanti e interessanti polemiche. Alla conoscenza chiara e logica è sostituita l'aspirazione oscura ed incosciente; alla azione è conferito il primato prima posseduto dall'intelligenza; e l'ordine sistematico delle cognizioni quale vien dato dalla scienza deve far posto all'intuizione vivente e ricca della realtà (come si esprime uno di questi filosofi, il Le Roy) sia nell'ordine conoscitivo che in quello morale e religioso. Per renderla più facile, la critica vien rivolta naturalmente verso l'intellettualismo antico e dommatico, tra-

scurando le forme moderne dell'idealismo critico che meno prestano il fianco alla polemica. Dimostrata l'irreducibità dei principii della scienza al principio di contraddizione, e per di più che essi sono sintetici e non analitici, ne viene che essi non sono suscettibili di alcuna determinazione razionale, di alcuna giustificazione logica, e quindi che sono *arbitrari*. E d'altra parte non essendo i fatti, frammenti della realtà naturale, essi sono *artificiali* [1]). Allo scetticismo logicamente derivante da tali affermazioni non si può sfuggire se non rendendo la natura che la scienza non può spiegare, utile ai fini nostri, vale a dire sorgente di azione pratica. Altre accuse, tutte però concordanti nel fine di far carico alla scienza di costituire un sistema di verità artificiali e convenzionali, vengon mosse da altre parti, e sorgon dal seno stesso delle scienze più positive e precise per opera di alcuni tra i loro più insigni rappresentanti; nè io starò a ripetere nomi e dottrine che sono nella mente di tutti.

La nuova critica della scienza, che ha avuto negli ultimi anni una così ricca fioritura d'ingegni e di produzione, è ormai delle manifestazioni intellettuali del nostro tempo tra le più discusse, e in certo senso tra le più benefiche in quanto ha efficacemente contribuito ad avvicinare tra loro scienziati e filosofi che un lungo e disgraziato malinteso aveva tenuto senza ragione divisi. Ma per quanto grande sia il beneficio della desiderata conciliazione, niuno però che ami sinceramente la verità sarebbe, io credo, disposto a pagarla troppo cara, e a sacrificare per esagerato amore di essa ogni fiducia nel valore della scienza a questa nuova critica filosofica che sotto le forme di una ricerca positiva conduce inevitabilmente a un completo e profondo scetticismo. La qual cosa, del resto, non potrebbe esser motivo sufficiente per combatterla, in quanto non si possa negare allo scetticismo il suo diritto a far parte delle convinzioni umane quando esso sia il necessario risultato dell'indagine intellettuale, se non venissero in aiuto nostro ragioni assai più forti di questa che non ha se non un valore puramente mo-

---

[1]) L. Brunschwig, *L'idealisme contemporain*, pag. 110.

rale e sentimentale; e la critica da quella dottrina così sottilmente spiegata non potesse ritorcersi contro di essa, svelandone il carattere sofistico derivante dai principii generali da cui essa muove.

Ma prima di entrare nel vivo della questione che essa discute, è necessario fare una distinzione ben chiara e ben netta tra i due assunti che tale critica si propone. Occorre cioè tener separata nelle accuse che essa muove all'intellettualismo la parte che vien riferita alla conoscenza scientifica; e quella invece che riguarda i valori etici, estetici e religiosi, in breve ciò che spetta all'intelligenza e ciò che appartiene invece al sentimento e alla volontà; ciò al quale accordiamo valore obiettivo, e ciò che vien comunemente lasciato alla coscienza individuale. La distinzione è necessaria ed occorre tenerla sempre presente se non si vuole incorrere nell'assai facile pericolo di inavvedutamente scambiare l'uno coll'altro i termini e i concetti di sapere e di fede, di intuizione sentimentale e di accertamento positivo.

Ora a me pare che la parte più debole della nuova critica sia appunto quella che si riferisce alla conoscenza intellettuale e scientifica; che tale debolezza sia non difficilmente mascherata dall'aiuto che essa trova in quanto di giusto e di vero è innegabilmente contenuto nell'altra critica che essa muove all'intellettualismo applicato ai valori sentimentali. Se è vero ciò a cui in fondo credo io pure, che non solo nell'ordine pratico e nell'azione sociale il vero e il giusto non posson trionfare se non a condizione che involontariamente si ecceda nella loro rivendicazione; è pur vero che il termine ultimo e definitivo di questa lotta deve essere una tranquilla e serena disamina delle ragioni opposte, e la soluzione deve risiedere in una equa conciliazione che pur facendo la parte maggiore alle nuove conquiste, cerchi nella perenne continuità dei fatti e delle idee il nesso che le congiunga al passato. Ora pare a noi che l'intellettualismo non possa dai molti errori commessi e già del resto additati e svelati dalla critica Kantiana trovare ragione di condanna inappellabile per quanto esso ha compiuto e va tuttora compiendo nel vasto dominio della conoscenza;

avendo esso saputo al contrario mostrarsi assai abile nell'adattarsi alle mutate condizioni della coscienza e della coltura; e essendo riuscito modificando via via sapientemente i proprii metodi e i proprii mezzi d'indagine e riflessione a mantenersi fedele al suo antico programma sempre valorosamente difeso. L'obiezione prima e fondamentale che il nuovo prammatismo gli rivolge, che cioè esso scambia per assoluto ciò che invece non è che prodotto contingente e variabile di bisogni pratici, non regge poichè estende arbitrariamente una condizione transitoria del sapere primitivo, indubbiamente sorto dalla pressione del bisogno economico a tutta la lunga evoluzione del sapere stesso, che per effetto naturale e progressivo differenziarsi delle funzioni psichiche e sociali è venuto poi via via ad acquistare figura e valore di fine a sè stesso, purificandosi da ogni contatto che poteva sminuirne la reale efficacia conoscitiva.

Il fenomeno è tra quelli che trovan nelle leggi psicologiche la loro naturale spiegazione, e non è dubbio che l'osservazione constati ora la reale esistenza di una mentalità totalmente incline ad un lavoro non avente altro fine che di raggiungere una verità disinteressata e intiera. Nè vale questo principio solo per la ricerca individuale, bensì anche per quella collettiva la quale trova nella propria tradizione la necessaria continuità che logicamente svolgendosi precisa e fissa via via le proprie leggi, i propri metodi, i proprii fini. E il fine ultimo è appunto quello il cui raggiungimento è dalla nuova critica ritenuto assurdo, data la supposta necessità del pensiero di aggirarsi perpetuamente nelle formule da lui stesso escogitate, e incapaci di racchiudere mai la realtà sempre sfuggente. Il reale è, a suo dire, un enigma del quale è vana ogni spiegazione che voglia penetrare nella sua essenza, e non si fermi invece, come dovrebbe ormai persuadersi esser tempo di fare la scienza, alla pura e semplice finalità pratica. È questo il punto vitale della grande questione dalla nuova filosofia agitata. Esso si fonda, come è evidente, sul principio della relatività del sapere alla conoscenza umana. Ma da questo principio, fondamento già della filosofia sperimentale da Galileo in poi, e

formulato e dimostrato in appresso dal Kant, esso si scosta poi sostituendo a un confronto tra il sapere relativo ai mezzi sensibili e intellettuali di cui l'uomo dispone, e il sapere assoluto quale veniva escogitato dalla metafisica dommatica; un altro e nuovissimo rapporto: quello cioè che vien tacitamente istituito tra il sapere relativo quale possiamo raggiungere e raggiungiamo, e un'altra conoscenza non meno relativa di questa, ma più rispondente alla realtà di quella prima, che altro non sarebbe se non artificiale creazione dell'uomo alle sue finalità pratiche. L'equivoco sebbene non sempre palese sotto la sottile trama dell'argomentazione dialettica; è tuttavia evidente. Non è più la metafisica dommatica (sapere assoluto), è la scienza stessa (sapere relativo ed empirico) che vien negata.

Ora a tale negazione non solo manca una sufficiente base logica, ma vien contraddetta dalla analisi gnoseologica. Essa parte dal principio che il pensiero così com'è ora costituito, con tutta la sua complicata costruzione logica e dialettica, sia naturalmente posto di fronte a un reale inconoscibile; e presuppone come primitivo e necessario tale rapporto. In realtà il presupposto è puramente artificiale. Il rapporto tra pensiero e reale è nella sua forma primitiva e naturale ben diverso da quello che appare alla mente consapevole del filosofo. Neppure può dirsi esista un vero e proprio rapporto, poichè questo presuppone due termini distinti che son impensabili nella primitiva indifferenziata unità dell'esperienza. Ed anche non volendo ricostruire colla ipotesi questo stato primordiale della mente umana, la storia del pensiero ci dimostra chiara l'evoluzione graduale per cui i due termini a grado a grado prendon figura e leggi distinte, scindendosi prima dall'indifferenziato complesso il mondo naturale della scienza concepito come un rigido sistema di leggi meccaniche; e formandosi poi coll'affinarsi dell'osservazione interiore quello più mobile e più vario della coscienza.

Coscienza e cosmo divengon così i due termini estremi, divisi bensì per procedimento naturale e necessario, ma pur sempre inscindibili nella loro comune radice.

L'uno di questi cercò di conoscer l'altro, ma la conoscenza non è il frutto di un potere estraneo a ogni unità dei due aspetti della unica esperienza, si bene il naturale risultato di una reciproca azione dei due termini, il che è quanto dire un intimo legame che congiunge pensiero e reale. La conoscenza è quindi necessariamente relativa; ma non già nel senso in cui viene intesa dalla nuova critica filosofica, e cioè di una artificiale e arbitraria interpretazione del reale da parte del pensiero; bensì come derivante da un rapporto naturale e necessario. Fuori dei mezzi conoscitivi fornitici dai nostri sensi e dalla nostra intelligenza, non è possibile sapere scientifico, nè sapere di alcun' altra sorta; supposti mutati quelli e questa sarebbe necessario pensare per il sapere da essi derivato una forma impossibile ad imaginare coi mezzi soliti e insuperabili del conoscere. Questo principio, assiomatico ormai per la filosofia critica, non può convertirsi senza un salto a piè pari nel dominio dell'arbitrario, nell'altro che il sapere non è neppur relativo ai nostri mezzi conoscitivi; ma una supposta forma di scienza ideale che sarebbe fuori del rapporto noto. Onde la nuova critica della conoscenza, priva del sostegno della osservazione reale, appare difettosa nel principio e necessariamente sofistica nella dialettica. Dal punto di vista dal quale essa si colloca non può comprendere lo sforzo del pensiero per approssimarsi mediante successive, continue verificazioni a quella primitiva identità col reale, che è la sua eterna e tormentosa aspirazione. Chè se l'unità primordiale non può ricostruirsi coll'ingenua intuizione della mente primitiva, non è vietato al pensiero di prefiggersi come meta una ricostituzione riflessa e ragionata della antica identità, per la quale esso possa nella piena consapevolezza della sua maturità darsi una critica e adeguata spiegazione del nuovo rapporto in cui verrebbe a trovarsi.

A questo ideale tende invincibilmente ad accostarsi spinto da un sentimento che è l'anima ispiratrice di ogni attività umana, e al quale, data la inevitabile impossibilità di conquistare l'assoluta certezza del vero in qualsiasi ordine di fenomeni, si riduce in ultimo ogni grande problema del

mondo e della vita. Ma ciò non significa che la intelligenza sia per sè stessa priva di ogni vera capacità conoscitiva, nè tanto meno che debba ad essa sostituirsi l'intuizione del sentimento. L'attività intellettuale è l'unico mezzo di cui disponiamo per compiere quella continuata e progressiva verificazione del rapporto tra i due termini che mette capo all'approssimazione scientifica, e il sentimento invece non può uscire dal suo ufficio puramente interiore e inesprimibile; poichè quando esso tenta di sostituirsi al conoscere è costretto, anche limitato alla forma di una fugace e rapida intuizione, a servirsi, in modo assai più imperfetto e inadeguato, degli stessi mezzi che sono proprii dell'attività conoscitiva, ed è quindi forzato a confessare la propria incapacità a svelarci anche uno solo degli enigmi dell'universo fisico e morale. Errò l'antico e il moderno intellettualismo considerando la conoscenza come fuori di ogni necessario rapporto col sentimento che ne è invece la fiamma interiore, lo stimolo naturale e indispensabile; ma non meno grave errore commette una estrema frazione della moderna critica cercando di demolire la scienza in nome del sentimento.

L'estrema e non giusta affermazione offriva troppo il fianco alla obiezione per non suscitare una vivace polemica. Negli ultimi anni, per reazione forse ad un eccessivo « modernismo » che si era diffuso per l'attrattiva di certi studi particolarmente interessanti, massime di psicologia e di sociologia; riprese vigore lo studio dei filosofi classici, e la storia della filosofia accenna a riprendere nelle discipline speculative quella importanza che ebbe già un tempo nel quale si considerava come necessaria preparazione all'indagine filosofica l'esame approfondito delle soluzioni che dei grandi problemi avevan dato i più forti pensatori del passato. Non v'è dubbio alcuno che tale studio sia di grandissima utilità per l'esercizio del pensiero aspirante ad uscire dai limiti della esperienza sola per salire alle sfere della grande discussione donde il pensiero dominando i fatti, li raffronta e li valuta. E come tale esercizio è il più arduo tra quanti possiamo affrontare, così è bene che la mente si adusi al forte cibo che le può apprestare una meditazione profonda

e originale. Ma temo forte che il nuovo indirizzo sia già viziato da un fondamentale e pericoloso difetto. L'amore eccessivo dei filosofi del passato pare tenda a produrre un eccessivo e ingiustificato dispregio dei risultati ai quali innegabilmente son giunte alcune discipline che tramezzano tra la scienza propriamente detta e la speculazione filosofica, e prima tra queste la psicologia, inducendo nella persuasione che già nei grandi pensatori antichi e moderni fosse contenuto e anche meglio espresso ciò che i contemporanei si affannano a dimostrare come grandi novità, e che Platone, Aristotele, S. Tommaso d'Aquino e Spinoza avessero della psiche e delle sue leggi raggiunta per naturale intuizione una conoscenza assai più profonda e adeguata di quella che possano mai conquistare tutti i Wundt e i James dei giorni nostri coi loro laboratori, riviste, volumi e congressi. Questa opinione, a mio avviso profondamente errata, va insinuandosi pur tra le persone più colte e sensate, per quella irresistibile tendenza alla esagerazione che par condizione inevitabile perchè nasca qualcosa di buono, ma che intanto, nel caso nostro, fa trascurare la semplice e doverosa verità, che se pure le soluzioni date dai grandi pensatori hanno in sè qualche germe immortale di verità, tale germe deve esser svolto secondo le condizioni eternamente mutabili della coltura, rinnovando l'idea fondamentale sulle forme imposte dall'evoluzione del pensiero. La trascuranza di questa verità reca gli sterili tentativi ai quali ai giorni nostri assistiamo di ripetere nella sostanza e nella forma, mutata solo nella veste esteriore del linguaggio, sistemi e indirizzi già naturalmente sorpassati, senza riguardo alcuno alle più elementari esigenze del sapere nuovo. E come la tradizione dei sistemi filosofici è indubbiamente sotto la soggezione dell'indirizzo intellettualistico, non è a meravigliarsi se i più frequenti trasgressori della necessità innovatrice siano i filosofi professanti i principii dell'intellettualismo. I quali filosofi hanno negli ultimi tempi iniziata una vigorosa reazione contro le tendenze e le affermazioni del « volontarismo », e forti dell'appoggio di Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, da essi appassionata-

mente studiati, tentano con nobile proposito ristaurare nella loro pienezza gli antichi diritti della speculazione razionale. Nel loro zelo essi non si credon tenuti a rispettare quei limiti che la psicologia ha ormai definitivamente fissati tra l'attività conoscitiva e quella volitiva e sentimentale; la ragione deve dominare nelle sue varie forme tanto l'una quanto l'altra; scienza e morale, metafisica ed estetica, storia, diritto, tutto deve obbedire a una identica legge fondamentale, la sola atta a dirigere le energie umane ai sommi fini del vero, del bello, del giusto e del buono. Nè in questo i filosofi critici e Kantiani si mostrano molto più progrediti dei metafisici dommatici, chè negli uni e negli altri è generalmente eguale la trascuranza e il dispregio verso i risultati più essenziali della moderna psicologia, da essi superficialmente conosciuti attraverso letture affrettate e disattente, fatte più per obbligo d'ufficio che per convinzione di utilità. Onde le loro critiche spesso assai acute e la loro dialettica formalmente impeccabile mancando purtroppo del necessario sostegno della esperienza scientifica, hanno valore solo in quanto riescono a indicare i difetti delle dottrine opposte.

Ma dove mostrasi più evidente la debolezza della loro base psicologica è nei tentativi da essi in questi ultimi tempi rinnovati con singolare pertinacia di ristaurare un etica fondata sopra principii razionali. Abbandonata alla sua sorte pare invece l'estetica, poichè i deboli e sparsi tentativi di rinnovare le viete formole del vero e del buono nel bello ebbero un successo così negativo da persuadere i loro autori a smetter ogni speranza di rimetter sulla buona via i condannati alla eterna perdizione. Il principio che l'arte è anzitutto intuizione e come tale non ha bisogno per aver vita dell'aiuto di altre manifestazioni fondamentalmente diverse della coscienza umana, è così penetrato nella coltura che pochi ormai e dei meno autorevoli si accingono a contrastarlo. Ma per la morale la cosa è assai diversa: sia per la maggiore importanza sociale che le vien generalmente attribuita, sia per la forza più grande della tradizione filosofica, sia infine per la nobile

ambizione di sottomettere alla norma razionale l'elemento umano che più di ogni altro sembrava sfuggirle, la filosofia intellettualistica si va adoperando o a edificare sistemi morali sul fondamento di principii astratti, oppure a tentare la spiegazione scientifica del fatto etico mediante elementi tratti dalla esperienza. S'incontrano quindi in questo tentativo le due antiche correnti onde fu sempre costituito l'indirizzo intellettualistico: quella razionale e quella empirica. Segue la prima la grande tradizione della morale Kantiana che fa della « ragion pratica » una particolar forma della ragion pura fondamentale; continua invece l'altra l'opera del positivismo dei secoli XVIII e XIX, che sempre intese a ridurre la morale alle condizioni determinabili della storia e della società. Con metodo profondamente diverso s'adoperano ambedue allo stesso fine di sottoporre a una norma intellettuale il fatto etico.

Esaminando ora la prima di quelle due dottrine, quella che porta più chiara l'impronta intellettualistica e razionale, vediamo che essa parte dal tacito principio che le norme morali siano operanti in forma analoga a quelle logiche, e che quindi sia possibile sul fondamento di tale analogia costruire un etica deduttiva perfettamente pura da ogni contatto coll'esperienza. Ora una tale deduzione sarebbe possibile solo nel caso che l'analogia fosse sostanziale e non solamente formale; se cioè la ragione della norma morale potesse derivarsi per intima e invincibile necessità logica. La qual cosa non è possibile dimostrare. La morale è quello che è, e il discutere che cosa sia dimostra semplicemente che si comincia a smarrire il sentimento diretto e universale di essa. Non faceva già lo stesso Kant giustizia di questi tentativi in un passo della sua *Critica della ragione pratica* che dovrebbe esser meditato dai nostri recenti rammodernatori della sua etica? « Ma se si domanda, dice il Kant, qual'è « dunque a parlar propriamente la moralità *pura* che deve, « come una pietra di paragone, servire a riconoscer l'impor- « tanza morale di ogni atto, io devo confessare che non vi « sono se non dei filosofi che possan render dubbia la solu- « zione di tale questione; poichè nella ragion comune degli

« uomini essa è, non certo con formule generali e astratte, « ma tuttavia coll' uso abituale, risolta da gran tempo, come « la distinzione tra la mano diritta e la mano sinistra ». Poichè è evidente nel Kant lo sforzo di fondare il suo imperativo categorico sopra un principio diverso da quello razionale nel senso teoretico della parola, trasportandolo a una « legge morale » a cui egli volle conservare una affinità formale ed esteriore con quello. Come si può infatti ritenere fondamentalmente uniche la « ragion pura speculativa » e la « ragion pura pratica », fondata quella sull' attività razionale e questa sull' attività volitiva, se non ammettendo un' ipotetica ragione superiore all' una e all' altra che non rivelandosi in alcuna forma concreta non può in alcun modo impedire ad ognuna di esse di mantenersi distinte come due forze essenzialmente diverse? E lo svolgimento stesso dato dal Kant alla sua dottrina morale dimostra che la legge morale quale egli sentiva trovava un più naturale sostegno nella volontà e nel sentimento che non nella ragione; e in questo senso dovrebbe svolgersi l' opera del rinnovato Kantismo, cercando un nuovo fondamento al mirabile principio dell' imperativo categorico, diverso da quello che forse per l' imperfetta e confusa psicologia del suo tempo gli aveva dato il suo autore.

Poichè non v' è dubbio che Emanuele Kant ebbe con quel vigoroso principio una di quelle intuizioni che non muoiono, e richiamando la morale alla sua spontanea natura imperativa ne vide meglio d' ogni altro l' essenza. Ma implicato com' era nelle questioni speculative proprie del suo tempo, il Kant non potè giungere, come siamo invece in grado di far noi, al completo e logico svolgimento della sua grande idea iniziale: dibattuto tra l' utilitarismo della filosofia inglese, che faceva derivare il bene dal sentimento del piacere, e la morale eteronoma dei metafisici dommatici che cercavan la ragione della moralità fuori della moralità stessa, in un ideale principio di perfezione (secondo la metafisica leibniziana) egli non potè sottrarsi al bisogno di dare egli pure alla volontà un sostegno estraneo, identificandola con una ipotetica « ragione » astratta, che nello stato at-

tuale del pensiero speculativo dovrebbe essere considerata come puro documento di una particolare condizione storica.

L'ostinarsi invece a voler dar vita a ciò che non dovrebbe essere se non puro oggetto di ricerca erudita, costituisce a mio avviso uno dei più gravi errori dei recenti intellettualisti. Quando essi affermano la possibilità di una deduzione logica dai principii morali oltrepassano d'un salto la profonda diversità che intercede tra la norma etica e la ragion logica; e si precludono volontariamente la via al vedere l'impossibilità di dare un perchè del più elementare precetto morale, che indagato nella sua origine non può mai arrestarsi a qualcos'altro se non a un sentimento iniziale, che, ridotto com'è a una pura e semplice intuizione, è necessariamente sottratto, appunto perchè sentimento, alla possibilità di una dimostrazione qualsiasi. Onde non è a meravigliare se i sistemi di morale più diversi abbian vista la luce in uno stesso periodo della civiltà, non solo di fronte a un unico indirizzo del pensiero teoretico, ma anche di fronte a un medesimo e unico svolgimento reale, effettivo, della vita sociale ed etica, la quale segue, naturalmente, il suo corso, indifferente a tutte le escogitazioni dei filosofi. Poichè questo trascurano i nuovi razionalisti della moralità; che a differenza del sapere scientifico il quale essendo della medesima natura fondamentale dell'indagine filosofica, prodotti ambedue della identica attività intellettuale, risente necessariamente dell'influsso di quella; la moralità pratica e vissuta rimane affatto estranea alle riflessioni speculative che intorno ad essa si possan fare, essendovi tra i due fatti la profonda differenza che intercede tra ciò che emana dal sentimento e dalla volontà, e ciò che proviene invece dalla sola attività teoretica. Non avendo questa necessario legame con quella, ogni sistema di moralità teorica ha la propria ragion logica inoppugnabile in sè stesso; e l'amoralismo del Nietzsche è egualmente valido dell'individualismo dello Spencer rivolto al progresso della ben intesa libertà umana; come è parimenti valida la morale religiosa della Chiesa, e quella scientifica del materialismo, o tutte le altre che elevarono una particolare veduta nazionale ed etnica all'onore

di principio etico universale. Nessuno di questi sistemi teorici potrà mai schiacciare gli altri colla forza della dimostrazione logica; poichè ammessi i principii morali da cui partono, sono tutti egualmente salvaguardati da qualunque attacco che possa venir loro dalla ragione e dalla dialettica. E come i principii morali non hanno altra origine che dal sentimento, la ragione non trova alcuna via per penetrare nella fortezza inespugnabile.

Nè recano a mio avviso argomenti migliori quei filosofi razionalisti, per lo più militanti nella filosofia spiritualistica, i quali impressionati dal fatto che sprovvista d'ogni base razionale la moralità rimane abbandonata al capriccio individuale e quindi in preda alla anarchia completa, (come se la moralità pratica aspettasse la sua esistenza reale dalla parola dei filosofi) ritengon necessaria all'atto morale una giustificazione superiore e metafisica, trascendente l'esperienza sociale e storica. Ma anche tale veduta che pur nell'insieme di una concezione generale del mondo e della vita può trovare validi argomenti di difesa non solo nella ragione, ma nel sentimento, per quella vaga ma pur forte aspirazione alla continuità della nostra esistenza spirituale che è forse la più grande poesia della vita, trascura dal canto suo il fatto che tale giustificazione superiore e metafisica ha pur sempre un carattere individuale e arbitrario, nè può rafforzare per nulla il fondamento logico della moralità, la quale non può trovare altra ragione che in sè stessa.

Altra via creduta più sicura volle battere la filosofia empirica intellettualistica indagando anzichè nelle alte sfere della ragione astratta, in quelle più tangibili e più reali della storia e della vita sociale le ultime ragioni della moralità, e cercando di trovare in esse le leggi della sua evoluzione. Pare a molti l'unica via possibile per dare alla moralità quel fondamento conoscitivo che credono indispensabile; e il recente positivismo francese, il quale intende rinnovare rammodernandola la filosofia sociale e scientifica di Augusto Comte, si adopera da qualche tempo con singolare tenacia alla soluzione di questo lodevole compito.

Ma senza avvedersene i positivisti cadono nel mede-

simo errore logico dei loro avversarii razionalisti; al pari di questi essi partono dal presupposto che i dati dai quali muovono abbiano carattere razionale, mentre essi pure non son fondati in ultimo che sul sentimento. Le famose leggi sociali e storiche che essi credono di scoprire non sono che il semplice risultato di una selezione inconsapevolmente guidata dal criterio etico. Quando essi affermano, ad es., che la tendenza generale della società è quella di stringere sempre più forti i vincoli della solidarietà umana, e che quindi essa può elevarsi al grado di una vera e propria legge storica che può e deve divenire norma e criterio di giudizio etico individuale e sociale, non s'avvedono di seguire invece un processo inverso a quello da essi imaginato. Il nostro impulso morale ci spinge senza alcun dubbio verso una sempre maggiore solidarietà umana; è questo il primo dato, avente la sua fortissima base nel sentimento nostro di uomini moderni e civili. Guidata da tale sentimento la ragione nostra spontaneamente e involontariamente sceglie nel cumulo enorme di fatti buoni e cattivi, confortanti e melanconici che ci offre la storia quella trama che ricollega il passato all'attuale sentimento nostro, e lo giustifichi. Senza avvedersi della nobile illusione in cui è presa, la ragione crede di veder distintamente svolgersi con processo naturale e fatale il filo di un processo sul quale fonda una filosofia della storia variabile come sempre furono tali costruzioni, da quando si dimostrava essere il mondo pagano una semplice preparazione voluta da Dio per aggiungere maestà al regno di Cristo, fino ai tempi nostri nei quali a seconda dei sistemi e dei desiderii si prevede con grande sfoggio di argomenti cosidetti scientifici o l'avvento di una società industriale e liberista o quello di una opposta comunità socialista. Non è dunque la legge sociale che crea quella etica; è questa invece che genera quella; e tutti lo riconosceremmo se avessimo il coraggio di affermare ciò che tutti intimamente pensiamo; che cioè giudici della storia, del progresso, della moralità siamo per ora noi, e che il criterio di tale giudizio è anzitutto nostro, nè ha bisogno, degli aiuti e delle giustificazioni del passato.

Anche questi sforzi aventi apparenze e metodo più positivi approdan quindi al medesimo risultato di dimostrare l'antinomia della moralità messa in rapporto col pensiero teorico. La quale antinomia non equivale però alla esclusione di ogni influsso intellettuale sull'attività pratica. Sarebbe una offesa grave all'indiscutibile principio della intima complessità della vita psichica, nella quale la solidarietà degli elementi cha la costituiscono determina tra loro azioni e reazioni, necessarie e continue. Ma perchè la conoscenza diventi vera e efficace sorgente di azione morale occorre si trasformi in impulso, in abitudine, in sentimento; e tale conversione è sì lenta che la ragione umana si arresta non di rado a considerare sconfortata la poca efficacia che essa medesima esercita sulla parte più intima della coscienza; e s'abbandona a un pessimismo estremo dal quale si risolleva poi alla speranza e all'illusione, traendone motivi nuovi di lavoro fecondo e generoso. Eterna vicenda che sta a dimostrare essa pure come l'anima di ogni azione reale e vissuta sia il sentimento e l'impulso.

* * *

Riassumendo le considerazioni fatte, dovremo quindi concludere:

1.° Dei due indirizzi opposti che si contrastano il dominio nella filosofia contemporanea devon anzitutto cercarsi le giustificazioni nel sapere scientifico e massimamente nei risultati della moderna psicologia;

2.° Che la concezione attuale della coscienza, sebbene sembri accostarsi maggiormente alla veduta tradizionale volontaristica, è tuttavia diversa da questa sotto molti rispetti e anzichè il predominio assoluto del volere, ammette una stretta azione reciproca degli elementi psichici;

3.° Che l'intellettualismo ha ragione contro il volontarismo quando afferma i diritti della ragione nel dominio

della conoscenza, in cui l'intuizione del sentimento non può sostituire l'opera dell'intelligenza;

4.° Che nel dominio invece dei valori estetici e morali l'intellettualismo non può giustificare gli impulsi all'azione nè il giudizio su questi, che sono sottratti alla valutazione logica;

5.° Che la filosofia della storia non è un dato risultante dalla indagine intellettuale, ma emanazione diretta del sentimento dominante e variabile in ogni periodo della civiltà.

GUIDO VILLA.

Necessità d'integrazioni del Positivismo

Un fatto di capitale importanza ci rivela la storia del pensiero filosofico; questo, che attraverso e sotto le forme più varie; nel cozzare e sovrapporsi di sistemi e di dottrine; nelle lotte lunghe e violente combattute intorno ad un punto di vista o per un principio più o meno comprensivo e generale; nell'incertezza dei risultati ottenuti o nella decisa dominazione di questo o quel gruppo di idee, noi possiamo cogliere come lo *schema fondamentale*, o se vogliamo adoperare una espressione hegeliana, la *forma dialettica* dell'enorme dramma del pensiero.

È la *opposizione sostanziale e costante fra due tendenze o forze dello spirito:* ora esplicita ed ora indistinta, ora affermantesi con manifestazioni e conseguenze e riflessi evidenti, ora raccolta quasi in una elaborazione e fervore intrinseci.

E se vogliamo determinare e fissare da un punto di vista, superiore e complessivo — com'è assolutamente necessario, data l'ampiezza di questa inspezione filosofica — tale opposizione, possiam dire che essa è data dal *Positivismo* e dall'*Idealismo,* prendendo questi termini nel loro senso più largo; che sembra, d'altronde, più legittimo e meno pericoloso delle loro significazioni particolari o partigiane.

Positivismo ed Idealismo sono le *dramatis personae* della Filosofia; ben rilevate, nella loro individualità e nella loro azione, in un'opera che meriterebbe di essere più conosciuta e meditata di quel che non sia, per la sua linea ed inspirazione generale, *Positivismo* e *Idealismo,* appunto, del Laas [1]).

---

[1]) Laas — *Positivismus und Idealismus* — (Berlin, 1879).

Indubbiamente la Storia della Filosofia ci mostra ciò; e si tratta in fin dei conti di una pura e semplice constatazione. La quale, però, come tutte le constatazioni, (e giova qui parafrasare una proposizione famosa di Emanuele Kant), se ci dice che la cosa è così, non ci dice come e perchè sia così.

Possiamo, dunque, e dobbiamo riguardare questo fatto capitale, oltre che da un angolo visuale esteriore e sintetico, da uno interno analitico e critico, discendendo dall'altezza storica alla intimità teoretica, rientrando nell'in sè della storia della Filosofia, che potrebbe dirsi (concedendo venia al bisticcio verbale) la Filosofia della Storia della Filosofia.

Allora scopriamo — io qui accenno semplicemente, riserbandomi di dimostrare tutto questo in un lavoro di prossima pubblicazione (*Il Positivismo ed i diritti dello Spirito*) — la radice di quella opposizione drammatica; e vediamo che essa non è il capriccio della contingenza storica, ma il prodotto di una legge costitutiva e funzionale dello spirito stesso.

In opposizione a quanto è lecito affermare per l'*Essere*, nel suo proprio significato ontologico, il cui principio è l'*Unità*, per lo *Spirito* quale attività cosciente e conoscente, la legge è la *Dualità*.

La psicologia, la logica, la gnoseologia conducono inevitabilmente a questo, con i loro risultati di analisi e di critica; ed i tentativi arditi dei filosofi che han voluto ridurre lo spirito alla formula dell'unità, sono falliti, e non poteva essere altrimenti, tutti; dal Berkeley al Bergson, dallo pseudomonismo romantico e dialettico di Hegel, all'assurdo conscienzionalismo della Filosofia dell'Immanenza.

Di guisa che, piegando ad una significazione meno formale e più essenziale la proposizione di Protagora, noi possiamo convenientemente assumerla come formula dello spirito medesimo: Δύο λόγοι εἰσί περί παντός χρήματος ἀντικείμενοι ἀλλήλοις; esprimendo così quell'assoluto fondamento psicologico, logico, gnoseologico della doppia possibilità di processo discorsivo e costruttivo, razionale e contemplativo,

delle due tendenze, dei due punti di vista, dei due poli dello spirito, — soggettivo, oggettivo — da cui emergono, appunto, come da fonte e da ragione imprescindibile, le formazioni filosofiche e storiche dell'Idealismo e del Positivismo.

Se così è, può ben comprendersi come nella storia, sotto la pressione di circostanze diverse e per impulsi di temperamento di filosofi; per complicazioni altresì di elementi varii, come credenze e scopi, istituti ed interessi, sia ora prevalso l'uno or l'altro indirizzo; ma è fuori di ogni legittimità logica e filosofica pretendere che o l'uno o l'altro debba essere l'espressione assoluta della Filosofia.

La Filosofia, culminazione ed irradiazione suprema dello spirito, non può essere dimezzata ed unilaterale; ma deve essere come lo spirito è, integrale.

E, fortunatamente, di questo sembra la modernità si vada facendo sempre più consapevole e convinta, pur agitandosi in genere, in una confusione ed imprecisione deplorevoli, e giungendo talvolta ad estremi, i quali ricadono nella unilateralità e nell'errore.

Pertanto, se fu da un lato troppo imprudente il grido: *Niente più Metafisica*, in quanto in essa si compresero non solo le tendenze idealistiche e trascendentali di non fausta memoria, ma addirittura anche l'aspirazione e la necessità immortale della Filosofia, è, dall'altro, privo di ogni ragione e senso comune il grido di: *Morte al Positivismo*, che si è scagliato e si scaglia tuttora con petulanza stucchevole.

Questo accanirsi partigiano non è la Filosofia: sono scaramucce forse anche inevitabili e talora non infeconde del tutto: ma la filosofia veramente, é l'ampiezza suprema, che va dalle profondità ai culmini; ed in tale ampiezza, è il processo essenziale ed intero dello spirito, il quale ha per poli e termini indistruttibili, come già si è detto, quelli del Positivismo e dell'Idealismo.

Naturalmente, qui si posa il vasto e grave problema dei limiti e delle funzioni reciproche di essi; la cui risoluzione può e deve porgere l'avviamento capitale e forse definitivo alla Filosofia.

Si tratta di vedere, in base alle relazioni in che stanno per la legge della dualità fondamentale, questi poli, quali debbano essere i limiti e le relazioni delle tendenze e delle costruzioni filosofiche che ne derivano; grande problema, ripeto, pel quale si chiariranno e si approfondiranno le ragioni ed i diritti del Positivismo e dell'Idealismo, la loro posizione, e se vi sia ed in che senso, una priorità e superiorità dell'uno o dell'altro.

È questo, mi pare, argomento capitale, degno della più profonda meditazione; di cui non più che la proposizione e lo schema può darsi nella presente circostanza.

Frattanto, stabilito il diritto assoluto dell'esistenza del Positivismo, come espressione di uno degli aspetti e funzioni indistruttibili dello spirito, deve rilevarsi un fatto assai notevole ed è, che mentre l'Idealismo si mantiene nella immutabile sua pretesa di esclusivo dominio, e tende quindi a quella unilateralità, che si è veduto essere incompatibile con la vera Filosofia; mentre, fallito l'ultimo grande tentativo fatto da Giorgio Hegel, e con esso caduta, possiamo dire definitivamente, la possibilità della costruzione sistematica idealistica, si ha come un insanire delle vedute le più eccessive ed estreme, degenerazioni addirittura (neomisticismo, occultismo, magia, ultratrascendentalismo di tendenze romantiche e letterarie, etc.) che si vogliono gabellare per fiore ed anima perenne dell'Idealismo — mentre, dico, tutto ciò si ha da una parte, dall'altra il Positivismo mostra, per più e più segni, di sentire profondamente la necessità di spogliarsi di ogni durezza unilaterale, per divenire sempre maggiormente integrale.

Quando io dico, come al titolo di questa comunicazione, *necessità d'integrazioni del positivismo,* intendo appunto necessità meglio che imposta, sentita dal positivismo medesimo.

E questa è la prova più significativa e bella della perenne sua energia, e promessa sicura dei suoi destini per l'avvenire.

Del resto, se anche ci limitiamo a dare uno sguardo al periodo che in senso stretto, si suole dire del Positivismo,

e cioè da Comte in poi, si mostra evidente — a chi guardi, ben inteso, con un minimo indispensabile di sincerità — questo processo d'integrazione.

Da Augusto Comte ad Herbert Spencer e John Stuart Mill, da questi a Roberto Ardigò, quale svolgimento ed approfondimento fecondo di pensiero!

Come ho avuto occasione già di mostrare, questi filosofi segnano passi decisivi e progressi sulla via dello svolgimento sistematico del Positivismo.

— Comte, di fronte alle affermazioni superbe ed assolute della metafisica tedesca, ha fatto energicamente, con quella energia che divien necessariamente violenta ed inesorabile in certi momenti storici (come l'inesorabilità del chirurgo in certi momenti fisiologici e patologici), la instaurazione organica sistematica del pensiero positivo. Egli continua la instaurazione positiva del pensiero Kantiano, che ci ha dato la critica della *dialettica trascendentale.*

L'energia e la violenza di Comte tendono appunto a tagliare alla radice ogni possibilità di trascendenza dialettica; e però egli non esita a sopprimere quella radice che è la subiettività, cioè il campo stesso della Psicologia e della Gnoseologia.

Spencer, sopra tutto, intende alla restaurazione della Psicologia e diciamo pure della Gnoseologia, integrando così il positivismo della fase comtiana. Ma nel fondo ed al vertice del sistema e nel suo cuore stesso, egli pone quell'Inconoscibile, che riapre la fatale dualità ontologica oltre che psicologica, e logica, per cui ritornano, in sostanza, la trascendenza e la metafisica.

Ardigò ha il compito di espellere dal Positivismo tal germe e possibilità perigliose, di purificare gli orizzonti del pensiero; egli deve fare la riduzione completa della dualità, effettiva o latente, nell'*unità;* quell'unità ontologica vera che è naturalità e infinità, nel senso assoluto, in cui già l'aveva divinato Giordano Bruno.

Ardigò quindi segna, con l'insieme dell'opera sua, un passo decisivo sulla via in cui Spencer, con insidia mortale, si era arrestato. Ed è questa necessità suprema del *pensiero*

scientifico e filosofico che egli sente ed afferma; onde, al presente e per l'avvenire, la Filosofia potrà essere filosofia della immanenza e della contingenza o d'altro, ma non potrà essere più Filosofia della trascendenza; che è quanto dire, non potrà essere che Positivismo, nel più ampio senso della parola.

Si comprende, così, che in tal modo determinata, la Filosofia positiva, non solo non è finita e non finisce, ma incomincia veramente, e deve condurre innanzi quella serie di ulteriori integrazioni intrinseche, che non potranno essere riduzioni o negazioni, ma affermazioni compiute dei diritti dello spirito [1]).

E quanto a John Stuart Mill, il suo pensiero ha ricchezze copiose, la cui valutazione ed utilizzazione non sono state ancora adeguatamente fatte, e certo saranno di grande vantaggio all'incremento del Positivismo.

Del resto, tutto oggi tende a dimostrare l'accennata coscienza che in esso si afferma della necessità d'integrazioni, secondo la formula indicata della integralità dello spirito; ed è appunto, in proposito, notevolissimo che dalla scuola medesima di Roberto Ardigò si siano proclamati il bisogno e la legittimità di un *Positivismo idealista,* il quale deve essere la rivendicazione logica e necessaria dei diritti del *fatto* e delle *idealità,* scossi e violati dal positivismo materialistico, non meno che dall'idealismo mistico [2]).

Ma oltre la ragione intrinseca dell'arricchimento della filosofia positiva, che può dirsi la dialettica dello spirito, tendente a realizzare sè stesso nel modo più profondo e completo, v'è una fonte perenne e progressiva di energie che direttamente o indirettamente la sospingono, la vivificano, la rinnovano e l'estendono; ed è la Scienza.

Se, tra il Positivismo e l'Idealismo, si dovesse assegnare alla scienza un posto, questo si troverebbe senza dubbio, come è difatti, sulla base e nell'ambito del Positivismo.

---

[1]) E. Troilo. — *Ardigò*, in *Nuova Rivista*. Roma, 1907.

[2]) Giovanni Marchesini: *Verso il Neo-Idealismo?* Rivista di Filosofia e Scienze affini. Anno VI, settembre-ottobre 1904.

La natura, il contenuto, i processi, i fini della scienza medesima, lo impongono; nè sembra possibile una seria discussione in riguardo; come non sembrerebbe possibile negare, d'altra parte, per es., che la Religione, abbia il suo luogo fra i confini e nelle condizioni dell'Idealismo.

Una Scienza che si volesse fondare e far procedere in termini e modi idealistici ed una Religione che si pretendesse materiare di positivismo, sarebbero (e qualche caso non manca) vere mostruosità.

Orbene, la scienza — che è dunque essenzialmente positiva — concorre a quella integralità della filosofia di cui si è parlato, per una serie di relazioni delicate e complesse e di azioni reciproche che fra l'una e l'altra intercedono.

Siamo appunto in un periodo di espansione e di efflorescenza magnifica della scienza; non nel senso angusto e duro che ha avuto tempo addietro, ma nel più largo e degno senso.

La sua visione è più spaziosa e luminosa, la sua anima si direbbe più profonda e più pensosa.

Le menti grette e superficiali dicono che la scienza si fa idealista, e cadono nell'errore accennato; invece essa tende semplicemente, sotto l'influsso della Filosofia, ad una forma più completa e rispondente alle esigenze dello spirito; e poi, alla sua volta, così evoluta ed elevata, senza perdere il carattere essenziale positivo, ma arricchendolo ed integrandolo, lo riflette sulla filosofia medesima, e così l'eccita e sospinge verso le maggiori comprensioni ed altezze.

Una scienza bassa e chiusa o ripudia la filosofia o l'assume corrispondentemente angusta e rigida: una scienza ampia e ricca vuole e comporta una fervida e completa filosofia.

Così oggi la Scienza, che va facendosi sempre più integralmente positiva, tende a determinare nel senso positivo appunto, la integralità della filosofia stessa.

Chi è informato alquanto del movimento contemporaneo scientifico filosofico, si rende conto di tutto ciò, e vede il gran valore dell'opera di scienziati quali per es. Mach ed Ostwald e molti altri; opera che insieme presuppone e pro

duce quel positivismo filosofico di cui si è accennata la formula, ed il quale anzichè esaurirsi e morire, si sviluppa e s'integra di continuo [1]).

Ora, potendo legittimamente affermare che il Positivismo, malgrado ogni declamazione o deprecazione in contrario non muore, dunque, ma va sempre meglio integrandosi, dobbiamo vedere se ci è dato tracciare i capisaldi di questo processo d'integrazione.

Per fare ciò, occorre riguardare da una parte, all'accennata legge di dualità dello spirito, da cui emergono la possibilità e la necessità del Positivismo e dell'integramento positivo, dall'altra alle più sostanziali e caratteristiche tendenze del pensiero contemporaneo.

Dal primo punto di vista noi abbracciamo il complesso delle questioni, già accennate, circa la ragione d'essere e le relazioni dei due indirizzi fondamentali del pensiero, le influenze e le limitazioni reciproche, le loro funzioni psicologiche, logiche e gnoseologiche: si tratta in una parola della *Teoria della Conoscenza,* nel suo significato più ampio e legittimo.

Ed è appunto di essa che la Filosofia positiva deve innanzi tutto occuparsi, per il suo vantaggio e progresso; tanto più vivamente e profondamente, quanto più è stata trascurata, per un insieme di cause che sarebbe troppo lungo qui enumerare, e che d'altronde sono sufficientemente note. Bisogna confessare che questo appare il punto più debole del Positivismo; ond'esso non solo si è meritato, in certo modo, il rimprovero di antifilosofico, ma è stato costretto su tale precipua questione e per riflesso su molte altre, a condursi con incertezze ed equivoci; fra cui, per esempio, sommamente dannosi e deplorevoli quelli del principio di relatività e dell'agnosticismo, e certe trascuranze ed interdizioni più che arbitrarie.

---

[1]) Mi limito a segnalare qui una serie di bellissime considerazioni che fanno B. Varisco: *Dottrine e Fatti.* I *La fine del Positivismo*, pagg. 1-32, Pavia, 1905) — F. Enriques: *Problemi della Scienza*, spec. Cap. primo §§ 22-28, (Bologna, 1906).

Una revisione critica ed una costruzione gnoseologica salda e completa, dopo la grande opera di Emanuele Kant, è più che mai necessaria a rafforzare le basi, a purificare e allargare gli orizzonti della Filosofia positiva.

Ciò illuminando pienamente il rapporto radicale accennato, non solo segnerà con sicurezza e precisione i diritti del Positivismo, di fronte a quelli dell'Idealismo, inteso nel suo legittimo significato di cui sopra, ma li imporrà alle pretese di quell'idealismo unilaterale, illegittimo, che trascende ogni ragione filosofica. E riescirà infine a chiarire e determinare, appunto secondo questa ragione filosofica (il che è essenzialissimo se non si voglia rimpicciolire e travisare la filosofia, equivocandola e confondendola, per esempio, con la Religione e con l'Arte), i *Diritti* stessi *dello Spirito*.

Il Positivismo, dunque, deve cominciare dalla Teoria della Conoscenza per salire alla proclamazione dei diritti dello spirito, nell'ordine teoretico come nell'ordine pratico; e dimostrando la possibilità, la necessità ed i modi di armonizzare sè con l'altra tendenza fondamentale, darà opera alla sua sostanziale feconda integrazione.

Dal secondo punto di vista, conviene che il Positivismo non si disinteressi delle manifestazioni e degli indirizzi intellettuali così vivaci e caratteristici dell'ora presente. Anzitutto, per ciò che già si è detto, dell'atteggiamento e dello spirito nuovo della scienza, oltre che dei risultati strettamente positivi; perchè quelli, niente affatto in contradizione con il carattere positivo della scienza stessa, sono come fermenti di crescenza ed energie di dilatazione della Filosofia.

Esso deve ancora considerare quell'insieme di dottrine contemporanee, indubbiamente assai fervide, sebbene talora troppo rumorose e pretenziose, le quali pur apparendo diversissime per forma e contenuto, per i punti di partenza e per le mire finali (filosofia della libertà, contingenza, empirio-criticismo, irrazionalismo, pragmatismo) si riducono tuttavia sostanzialmente ai due termini essenziali accennati, polarizzandosi intorno ad essi od oscillando fra di essi; che è quanto dire fra gli estremi appunto del Positivismo e dell'Idealismo.

Ed ecco che questo scoprimento delle radici profonde, al di sotto dello spumeggiare esteriore e delle intime relazioni fra le accennate dottrine, riporterà al precipuo problema della conoscenza; mentre il dibattito particolare delle idee e delle questioni che le caratterizzano (libertà, volontà, sentimento, economia del pensiero, relazioni del credere e del conoscere all'agire e viceversa) riporterà all'altro argomento della determinazione dei diritti dello spirito.

Così, la necessità d'integrazione del Positivismo, in quanto coscienza già acquisita, ed in quanto opera da compiere sul vasto campo tracciato, nei termini indicati e secondo le linee abbozzate, porterà a quella Filosofia integrale che è la viva aspirazione della modernità.

ERMINIO TROILO.
Libero docente di Filosofia Teoretica
nell' Università di Roma.

Il Criticismo d'oggi e il Realismo di domani

I.

In Filosofia bisogna far distinzione fra *sistema* e *metodo*, quantunque un sol nome accomuni ogni volta l'uno all'altro. Guardando bene, ogni epoca mantiene distinti i sistemi, mentre, al contrario, unifica il metodo in una sola tendenza che la caratterizza. Per esempio, durante molta parte del secolo ora scorso fu il *metodo* positivo quel che trionfò, accettato pur dall'Idealismo che si dette alla investigazione sulla Scienza e per la Scienza; ma è per un malinteso che molti credono nel trionfo del *sistema* positivista.

Oggi siamo tutti quanti criticisti, almeno nel campo della speculazione pura. Non siamo però criticisti nel sistema: nè in quello kantiano, nè in quello neo-kantiano. Siamo criticisti nel metodo: l'antico di Kant, in quanto perseguiamo la verità cercandone il criterio con l'analisi delle nostre categorie mentali; il nuovo dei neo-criticisti, in quanto ci rituffiamo nella vita vissuta per ritrovarvi intuitivamente la realtà; e in quanto ritorniamo al concreto e alla sintesi, lasciando l'analisi e l'astrazione alle ricerche scientifiche che corrono verso la legge; ossia verso punti di vista teorico-pratici.

Però, in fin dei conti, se è vero che il metodo è altra cosa dal sistema, è anche vero che ogni metodo ha sol valore come mezzo per raggiungere un sistema o dello stesso nome o di nome diverso. Tanto più il Criticismo che, adoperato indefinitamente, potrebbe giovare di controllo e di

sprone alla Scienza, ma rispetto alla Metafisica non avrebbe che un valore negativo. Difatti, quando il Criticismo metodico non si cura di uscire di se stesso per diventare sistema, rimane col piede in aria, benchè si sia padroni di chiamare questa posizione un *divenire* per il piede in aria e una *epistemologia* per il piede a terra.

D'altra parte, non appena il metodo posa anche l'altro piede in un sistema, inciampa nel solito ciottolo che fece cadere Kant e Comte. Si dirà che non è vero; perchè quel ciottolo non ha più sostanza, tolti via lo spirito e la materia. Ma vediamo: la critica riduce a un non-senso il relativismo di Kant e di Comte, ch'era fenomenico. L'idea non è più il relativo di un in-sè oggettivo o soggettivo, poi che oggetto e soggetto sono anch'essi idee. Il relativismo diventa intrinseco, dovuto alla stessa evoluzione conoscitiva, del riferimento di un'idea a un'altra. Da relativi più particolari, come le cose e i fatti, lo spazio e il tempo, la continuità e la limitazione, la quantità e la qualità, — si sale su su a relativi più generali, il soggetto e l'oggetto, la causalità e la contingenza, l'assoluto e il relativo medesimo: che formano altrettanti rapporti, ideali sempre, come aveva già detto l'Hegel, e capaci di esser riuniti in un'unita superiore dalla speculazione e dalla riflessione. L'assieme di questi rapporti è il sapere, ossia il mondo. Il quale dunque non è più nè assoluto nè relativo, visto nella somma, ch'è l'idea delle idee.

La critica, dico, riduce a questo passo tanto gli idealisti quanto i positivisti coerenti. Ma non appena l'una mette capo a un sistema, gli altri si distinguono di nuovo, perchè i primi restituiscono un valore maggiore ai rapporti ideali più estensivi, immedesimando la realtà suprema nell'idea suprema del pensare di pensare; e fanno procedere i rapporti più particolari da codesti più generali; — i secondi invece seguono la direzione inversa, restituendo il valore maggiore alle impressioni sensitive onde si costruirebber le idee. Pur riconoscendo l'enorme progresso fatto oltre il Fenomenismo kantiano, e quanto il Criticismo d'oggi sia fecondo per il sapere in genere e per la Scienza in

ispecie; il ciottolo gnoseologico non si può dir superato: l'Idealismo fila dritto verso il solipsismo, e per liberarsene ricade nelle antiche ipostasi monadologiche, spiritualistiche, teistiche; il Positivismo corre a un'incoerenza filosofica, e ci rimane perchè non può a meno di postulare un'altra volta il dualismo *essenziale* fra oggetto e soggetto, ora sotto forma di parallelismo tra la coscienza e lo stimolo per un verso e tra la coscienza e il sistema nervoso per l'altro; ora sotto forma di evoluzionismo tra il mondo inorganico, quello organico e quello psichico.

Ebbene, con la presente comunicazione io vorrei metter in chiaro ciò che le mie ricerche scientifiche da una parte e la mia critica filosofica dall'altra mi hanno dato con palmare evidenza: 1.° che c'è un errore nascosto già nel punto di partenza d'ogni sistema; 2.° rimosso il quale, il Criticismo metodico conduce al Realismo filosofico, verso il quale era già naturalmente orientato.

Spiego subito queste ultime parole. Il Realismo non è soltanto la filosofia dell'uomo comune, o del « buon senso ». Non v'ha ricerca, scientifica o filosofica, che non prenda le mosse dalla vita vissuta e dall'empiria, e di conseguenza non tenda a ritornarvi. Il sapere, in ultima analisi, non è che lo sforzo per illuminare e vie più conoscere la realtà intuitiva, a forza di analisi e di sintesi. Ogni filosofia pertanto si volge a un realismo, sebbene più distinto di quello comune. Se i filosofi si fermano per via a quelle grandi tappe, a quei « punti di vista », che si chiamano Idealismo o Materialismo; inconciliabili con la esperienza pura e semplice, la quale *esige* la realtà dell'oggetto e del soggetto come *estrinseci* l'uno all'altro, — ciò avviene quando i filosofi non hanno saputo trovare la via del ritorno, smarriti nella selva dei concetti astratti e fra i pruni dei monismi e dei pluralismi.

Pure, anche oggi, anzi oggi più che mai, veggo molti, discesi da scuole opposte, convergere verso un nuovo Realismo filosofico, quantunque assai preoccupati per non ricadere nel « Realismo ingenuo », e per ottemperare ai savi ammaestramenti dei padri istitutori del dio-fenomeno e della

diva-idea. Mentre i nomi tradizionali delle scuole si piegano a nuove significazioni, assai men limitate e definibili; mentre i sistemi perdono ogni rigidezza e, fra mutue concessioni, abbandonano per via la loro assolutezza, passeggiando con disinvoltura nel relativo dinamico, evolutivo, divenirista o che so io; mentre i monismi si adattano a figliare dualismi e pluralismi che calcano il piede sul collo dei padri; — dalle accademie hegeliane e da quelle spenceriane, dai gabinetti fisici e da quelli psicologici, dalle lavagne matematiche e dai tavoli medianici, sbucano fuori numerosi malcontenti, che vogliono un'altra volta andare in fondo a quel primo problema, che li lascia pur sempre insoddisfatti per quante analisi ci abbiam messo sopra per soffocarlo: « Che cosa è la realtà reale? » I malcontenti la cercano allora per nuove vie, ancor lastricate soltanto di buone intenzioni che incominciano per *neo* e finiscono per *ismo*. Ma è appunto il vecchio che trattiene il nuovo. Non si può evitare un errore di conclusione, assumendolo già nelle premesse.

II.

Ogni filosofia risolve il problema conoscitivo con un sillogismo di questo tipo: — Il conoscere è soggettivo, poi che procede dall'attività psichica medesima; L'oggetto è un modo del conoscere; L'oggetto è un modo del soggetto. — Ma è nell'interpretazione di questo sillogismo, la quale si deve fare (notate bene) sdoppiando di nuovo oggetto e soggetto proprio mentre si vogliono unificare, che le scuole corrono al sofisma. Ecco l'Idealismo criticista il quale cerca di dimostrare la possibilità pratica (e non solo teoretica) della conclusione. Alle antiche obiezioni: — Il bastone che ti percuote è una rappresentazione o è anche una realtà fuori di te? E se non ti battesse, nè tu lo vedessi, nè per altro senso lo conoscessi tu, non esisterebbe esso ugualmente? — l'Idealismo criticista par che risponda meglio di quello antico, dicendo che la *realtà fuori di me* è pur essa, sebbene differentemente, rappresentativa; e che la *realtà non cono-*

sciuta è sempre null' altro che una rappresentazione *possibile.* Tutto ciò pare una buona risposta perchè, dalla premessa generale, corre a fil di logica. Ma è poi davvero una buona riprova pratica? quale idealista non si sente tremare in cuore, confrontando quel giudizio: -- L' universo è rappresentazione e null' altro, — con una qualsiasi percezione particolare, contingente nella vita nostra? Chi di loro non sente oggi il disagio di rimanere nel campo dell' argomentazione generale, e la premura di scender nuovamente al raffronto tra soggetto e oggetto, come verità *seconde,* ben lieto di poterli sdoppiare?

Inoltre, al Realismo ingenuo poteva rispondere con disdegno l'Idealismo hegeliano del *pensiero costruttivo*, che tratta la Filosofia come un' arte bella e piena di lampi, feconda di nuovi orizzonti nel campo delle scienze storiche, dal « punto di vista » intellettualistico. Non così l'Idealismo criticista, che sorveglia se stesso e vive la vita, dove trova l' oggetto che resiste e il soggetto che si adatta; dove sa rilevare le modificazioni affettive insite in tale rapporto e il suo *valore* di adattamento conoscitivo ai fini pratici; e riconosce nell' umana condotta e nelle vicende storiche l' effetto di moventi passionali e morali indipendenti dalla logica pura.

E come nel criterio sul *valore* dei fatti umani, anche conoscitivi, si riconosce *qualcos' altro* che alla sua volta subordina tutto il processo conoscitivo *standone al di fuori* (ci ritorneremo sopra nel seguente paragrafo), così nel problema conoscitivo il Criticismo riconosce che, se pure oggetto e soggetto sono categorie mentali perchè il mondo è sol rappresentazione, la opposizione non è pero riferibile all' *io* che aduna soggetto ed oggetto, ma a quest' ultimo, che *ci costringe.* E allora? si ricade nel fenomenismo kantiano? o ci si ferma all' agnosticismo?

Alcuni sono di nuovo costretti a trascendere la persona umana, sia per garantire una realtà fuori di noi, sia per cercare la ragione del pensiero stesso e di quel rapporto antitetico tra pensiero-oggetto e pensiero-soggetto (Rénouvier ecc.). Altri prolungando il metodo a sistema riducono

l'universo al *divenire* del sapere stesso, che si prolunga indefinitamente nel tempo e nello spazio (L. Weber, Martinetti, ecc.).

Come si vede, il Criticismo porta al fianco l'arme contro lo stesso Idealismo, e, mentre si affanna a raggiungerlo, lo colpisce. Eccone qualche altro spunto, scelto fra i più caratteristici.

Se è giusto dire che l'oggetto è soggettivo, è anche giusto dire che il soggetto è oggettivo. È impossibile conoscere alcunchè, se non come oggetto; l'*io* stesso è conosciuto in quanto è oggettivato, e scende alla pari d'ogni altro contenuto conoscitivo, cessando di far parte del *noi* reale. Mi pare che il Bergson abbia veduto appunto questo. Onde la conclusione, che la realtà conosciuta è soltanto oggettiva! Il rovescio dell'Idealismo classico. E vi s'innesta invece il nuovo positivismo che, definendo l'*io* il risultato di dati conoscitivi costanti (organici) in rapporto coi men costanti (esterni *non io*), non ha più alcun imbarazzo dall'aver prima convenuto con gli avversari nella priorità del soggetto (Ardigò).

Per altro esempio, quando il Criticismo riconosce che soggetto e oggetto sono un rapporto fra termini correlativi, accetta che l'un d'essi esista in quanto c'è l'altro e si distrugga distruggendo l'altro. E se, per ultimo scampo, si rifugia nell'identificare la coscienza col rapporto, in qual ginepraio di curiose astrazioni esso minaccia di trovarsi! È ben vero che per questa via si può raggiungere il Cartesianismo, ma ciò non ha più nulla a che fare col criticismo moderno. Affermando, mettiamo, l'a-priori del principio d'identità, la posizione, ch'era coerente nel sostanzialismo antico diventa incoerente qui, dove l'a-priori come il necessario non sono che correlativi dall'a-posteriore e del contingente. Tirando le somme la questione rimane insoluta ogni volta che si pongono i termini correlativi sul medesimo piano; oppure il problema risorge rispetto ai termini di un piano superiore, e cioè all'infinito.

Ancora, e per finire: impostando il problema conoscitivo nel modo consueto, ogni inferenza diventa sofistica per

il solo fatto che lo stesso termine è assunto con significato diverso passando dalle premesse alla conclusione; com'è facile comprendere analizzando il sillogismo dal quale siamo partiti. Per esempio, se immedesimo il conoscere con l'*io*, ossia la coscienza con la conoscenza e ciò nella premessa generale, è coerente l'Idealismo antico, perchè nella premessa minore vuol soltanto rilevare che l'oggetto è *contenuto* del soggetto sua *forma*, per concludere che l'oggetto è un *prodotto* del *soggetto;* non è coerente l'Idealismo criticista, che identifica forma e contenuto, mutando il valore del termine *oggetto* nella conclusione. La premessa minore è dovuta allora al dualismo filosofico, la conclusione al monismo psicologico.

Guardando meglio, perchè qui sta il nodo della questione, è la premessa maggiore che, a seconda di come viene interpretata, favorisce un diverso apprezzamento della conclusione. Per l'Idealismo antico il conoscere è virtù formale, attività, spirito, insomma qualcosa di essenzialmente diverso dal contenuto materiale ch'esso investe e rivela. Ma il criticismo ha sentito dire dalla Psicologia che il conoscere è la percezione stessa tutta quanta; che la rappresentazione è l'oggetto medesimo, esistente solo a quel modo, nei centri psichici ove ha sede e di dove si proietta al di fuori acquistando apparenza oggettiva. Alla sua volta la Psicologia non ha raccolto questa conclusione dai fatti, ma, come dirò, ha cercato di adattare i fatti all'antica concezione spiritualistica, che *concepiva l'anima come materia.* L'antico spiritualismo ingenuo è il vero responsabile delle inferenze gnoseologiche del criticismo, assai men coerenti dell'Idealismo precedente!

Ma di ciò fra poco. Ora seguiamo un'altra corrente della Filosofia moderna.

III.

Si sarà notato, ch'io comprendo sotto il nome di Criticismo dell'oggi non soltanto quella piccola scuola, che assai impropriamente si chiama neo-kantismo, ma tutto il largo

movimento d'idee, per il quale, adoperando la critica dei nostri concetti, s'invade da una parte il campo scientifico e dall'altra il campo morale. A chi guarda le cose un pò dall'alto apparirà chiaro che, come nell'un verso la critica delle scienze ci riconduce a una visione del mondo più concreta, facendoci per esempio discendere dalle teorie astratte matematiche e cinetiche all'Energetica; così nell'altro verso dall'Intellettualismo storico e morale ci riconduce alla vita vissuta, dalla logica alla teoria dei bisogni, dai valori ideali ai valori sentimentali. Forse a qualche neo-kantiano sarà ostico riconoscersi fratello del Pragmatismo; ma, per convincersene, cerchi l'anello di congiunzione nel nuovo Spiritualismo, che sta a mezza strada fra loro, e in nome della critica gnoseologica dichiara la bancarotta della scienza, e in nome della prammatistica cerca nello spirito il movente degli atti umani in quanto non seguono una causalità logica, ma un interesse. Oppure, per comprendere l'unità del Criticismo nuovo, si ripensi a quello di Kant, che nella ragion pura negò la *realtà* dei principi dialettici, e nella ragion pratica vi sostituì le *esigenze* di leggi corrispondenti (cosmologiche: libertà, antropologiche: anima, teologiche: Dio). E come il Kant, a malgrado dell'immane tentativo, non ha trovato allora la conciliazione *realista* fra ragion pura e ragion pratica, così oggi i due campi della critica non giungono a ritoccarsi, per quell'errore ch'io cercherò di mettere in evidenza. Fin d'ora si può però dire, che lo schermo ancor oggi interposto fra la speculazione filosofica e la realtà si chiamava e si chiama Intellettualismo. Il quale va crollando nel campo delle scienze morali, mentre rimane con più tenacia nel campo gnoseologico.

Il decadere della Filosofia inglese da mezzo secolo in qua, si deve appunto agli elementi intellettualistici che l'occupavano tutta quanta. Osservando bene a fondo tanto il Sensismo psicologico quanto l'Utilitarismo morale (che pure erano stati un gran progresso verso il Realismo sopra i sostanzialismi antichi), se ne scorge il lato debole. L'uno riduce la coscienza a un meccanismo associativo, dove la sensazione fa la parte degli atomi e la rappresentazione

quella delle molecole; e i sentimenti vengono a prender posto *accanto* agli elementi conoscitivi, come una serie di *rappresentazioni* (dunque di ugual natura) associate alle altre. L'Utilitarismo, coerentemente, spiega le azioni umane come subordinate a rappresentazioni di piacere e dolore.

All'Associazionismo si sono sostituiti l'Attualismo, in quanto la coscienza appare come *puntuale* e *immediata* in ogni suo atto; e il volontarismo, in quanto sotto la corrente del pensiero conoscitivo si scopre una diversa qualità che si dice volere in senso largo: e se si riflette che dal Wundt all'Höffding il volontarismo deve riportare al sentimento il movente dell'atto, sfogliando il processo volontario de'suoi elementi fisiologici (reazioni organiche interne ed esterne), il Volontarismo potrebbe chiamarsi Sentimentalismo a più giusto titolo.

All'Utilitarismo si sono sostituiti la teoria fisiologica, in quanto non postula le rappresentazioni sia di piacere o dolore sia affatto ideali (conoscitive sempre) come veri determinanti dei nostri atti, ma riconosce questi già per sè piacevoli e determinati per riflessi, abitudini, automatismi, attenzione (volontà di scelta) ecc.; ed il Pragmatismo, in quanto riduce a qualità pratiche e non razionali le finalità storiche e sociali: e che altro è questo, se non riconoscere l'*interesse,* ossia una categoria più larga del sentimento ma di ugual natura, come solo movente dell'azione, più o meno illuminata *anche* dalla ragione?

Le teorie sul *valore*, sia rispetto agli stimoli, sia rispetto allo spirito umano, tendono a mettere in luce la qualità sentimentale (o interessata) della coscienza rispetto agli stimoli, come la sola *fattiva,* come si suol dire, ossia antropologicamente e socialmente efficace. L'azione oggi prende la sua rivincita sul pensiero, che lungamente, nella filosofia, le fu preposto; e il sentimento su la ragione. Ciò nel campo teoretico; ciò anche nelle diverse scienze morali: dalle nuove concezioni sui *valori economici* nei fenomeni della produzione, della ricchezza, del mercato ecc.; alle nuove vedute sugli avvenimenti storici, rompendo le barriere che il Materialismo storico (derivato dall'Intellettualismo hegeliano)

aveva stretto intorno ai fatti sociali, e ridonando il suo posto alle idealità morali, alle energie individuali ecc.: e si giunge così a spiegare la tesi del Sindacalismo socialista come una rivincita delle teorie sentimentali sulle teorie razionali del Marxismo.

Il tempo limitato mi costringe a rinunciare a una più chiara esposizione di queste correnti del pensiero moderno. Ma, per meglio illuminarle, mi sia concesso ritrovare il medesimo movimento in due altre serie di studi.

Se c'è un campo sul quale l'Intellettualismo possa spaziare senza contestazioni, questo è il campo della logica. E fin che la logica rimane scienza pura e formale, destinata ad astrarre le forme tipiche e gli elementi simbolici della ragione, *in questo senso* essa ha diritto d'intendere i processi conoscitivi come altrettanti modi dell'intelligenza pura, e null'altro. Ma quando si tratta la Logica reale e si scende nella psicologia della percezione per ritrovarvi le origini dei concetti, nella storia del linguaggio per ispiegare la funzione della parola ecc., già per questo soltanto si riaccostano i processi logici alla conoscenza empirica e alla percezione vissuta; sebbene anche qui l'astrazione degli elementi conoscitivi da quelli sentimentali e volitivi impedisca una sintesi completa. E quando in Metodologia la critica riconosce, comparando i metodi logici con quelli realmente seguiti dalle scienze, che qui la strada fu battuta in modo assai più complesso degli schemi logici, e le conclusioni paragonate con la realtà oggettiva sono ben altra cosa; non si è forse sulla via di dimostrare che la verità logica, ossia puramente intellettiva, non coincide con la realtà? In altre parole, che la conoscenza non è un modo dell'intelligenza, ma viceversa?

In pari tempo si va facendo strada la Logica dei sentimenti. Essa, dal Ribot, è ancor tenuta separata dalla Logica intellettiva, anzi in contrasto: in certo modo, il ragionamento sentimentale (ossia interessato) starebbe a quello intellettivo (ossia disinteressato) come il sofisma al sillogismo giusto.

Ma è assai facile invece dimostrare che sempre ogni nostro ragionamento, in grado maggiore o minore, è interessato, unilaterale, determinato dai bisogni attuali, dalla imponenza di uno stimolo su altri, dall'attenzione passiva ò attiva, dai desideri e dalla volontà: i quali guidano il pensiero, anzi che lasciarsene guidare. Dal fatto sensitivo che non si avverte lo stimolo se non quando abbia un qualche *valore piacevole o spiacevole per noi*, al fatto d'ordine costruttivo, che le scienze stesse sono lunghi processi conoscitivi in vista a fini pratici, più o men lontani (come dimostra la loro storia), e significano una sistemazione *economica* delle nostre conoscenze (come dimostra il Mach), quale processo logico non è subordinato a sentimenti e bisogni? Allora la logica intellettiva uso St. Mill e quella sentimentale del Ribot si pongono in correlazione come i due estremi di una sola serie di processi conoscitivi, dove l'una chiarisce i più disinteressati e perciò logicamente più giusti e l'altra i più sentimentali. La Logica pura assume l'ufficio della Matematica pura; creare i simboli e i modelli astratti della realtà ch'è diversa, sia in concreto, sia ne' suoi rapporti genetici e causali, sia in fine nel suo divenire.

Seguiamo ora un altro filo, che merita un paragrafo a parte.

IV.

Mi sia lecito portare, col Claparède, la teoria dell'interesse nel campo della Psicologia generale. E raccogliamo anche un'altra voce che da molti anni, il Italia, si è fatta sentire (quella del nostro Regàlia), per dare a tutt'e due una portata, forse al di là delle loro intenzioni.

Salva la restrizione che faremo nella critica psicologica dell'ultimo paragrafo, accettiamo in questa per ora la suddivisione classica dei fatti psichici in una sfera sensoria ed in una sfera intellettiva: comprendendo nella prima la coscienza provocata *sopra tutto* dallo stimolo esterno, e nella seconda la coscienza *prevalentemente* rappresentativa.

Se disponiamo gli organi di senso in una serie inversa

di quella evolutiva, dai più complessi e differenziati ai più semplici e diffusi, troviamo: 1.° organi eccitabili da stimoli *lontani* (vista e udito); 2.° organi che direi medii, eccitabili da stimoli a contatto (olfatto e gusto, tatto e senso termico), i quali hanno per ciò un duplice valore conoscitivo (dello stimolo per sè e della parte del corpo affetta); 3.° organi interni (dei sensi cinestetici, dei sensi viscerali e di ciò che direi senso del tessuto, il più importante, il più fondamentale e il più dimenticato dagli psicologi!). Ora, quando lo psicologo sperimentalista affonda l'algesimetro nella cute per trovare il *senso del dolore*, si rivolge appunto al *senso del tessuto* (ed è chiaro ch'è un altro dal senso tattile), e dà alla parola dolore un significato ben ristretto!

Sia pure: è questione d'intendersi. A ogni modo, dolore è il carattere sentimentale del senso del tessuto, che avrà anche un rapporto conoscitivo (segno locale, per esempio) che lo lega allo stimolo. In altri termini il senso del tessuto sarà quello capace *per eccellenza* di dolore (e anche di piacere, se non erro). E quando qualcuno dice che il sentimento è il carattere dei sensi interni mentre la conoscenza è quello dei sensi esterni, limita anch'esso il significato della parola sentimento, e lo svisa. Lo limita, perchè la piacevolezza di un colore, la spiacevolezza d'un odore o d'una superficie scabra sono pur caratteri sentimentali, dati dai sensi esterni, sebbene d'intensità minore della piacevolezza del sentirsi bene e della spiacevolezza del mal di stomaco o di denti. Svisa il significato della parola sentimento, quando per es. l'Ardigò parla di varietà dei sentimenti (un mal di denti, per esempio, come diverso dal mal di stomaco) mentre allude a varietà conoscitive.

Diremo dunque, che tutti i sensi hanno effetti sentimentali, sebbene questi prevalgono nei sensi interni, e sopra tutto nel senso del tessuto: com'è naturale, pensando al valore biologico degli stimoli, minore in lontananza, maggiore a contatto, massimo *dentro* il nostro corpo e appartenente al corpo stesso.

E, chiamando piacevole e spiacevole le due direzioni sentimentali, le gradueremo solo d'intensità dall'uno al-

l'altro senso: senza contare, che, vivendole, si trovano sempre come uno stato organico totale (si, anche quando lo stimolo è esterno), attorno un *punto* centrale.

Dall'altra parte, diremo che tutti i sensi si trovano in rapporti conoscitivi con gli stimoli eccitanti, graduabili anche qui sol per intensità (ossia chiarezza): dov'è del pari naturale che gli stimoli fuori di noi eccitanti i sensi più differenziati siano al grado massimo di chiarezza, e al grado minimo quelli dei sensi viscerali e dei tessuti.

Passando ora a considerare la sfera rappresentativa, troviamo frequentemente un analogo malinteso in quegli psicologi che attribuiscono alle emozioni e ad esse esclusivamente il carattere sentimentale; il quale è connesso, sebbene in forma men violenta e in processi più lunghi, a ogni fenomeno d'intelligenza; o tolgono alle prime ogni elemento conoscitivo, mentre sempre anche l'emozione si sviluppa intorno alle rappresentazioni. Quando lo psicologo sperimentalista trova una reazione organica, in corrispondenza con un calcolo mentale, analoga a quella corrispondente a uno stato emotivo si stupisce perchè crede che lo stesso effetto sia prodotto di cause diverse. Tanto nel ragionamento, quanto nell'attenzione, quanto nell'emozione la reazione al pletismografo misura la medesima cosa, ch'è l'eccitazione fisiologicamente, il sentimento psicologicamente. E quando come di recente, analizzando le *rappresentazioni sentimentali* alcuni si stupiscono di trovare che, in quanto rappresentazioni, sono come quelle conoscitive (idee), e concludono che perciò, non serbano il carattere emotivo, commettono l'errore inverso: le rappresentazioni non possono non essere conoscitive, salvo ad avere più o men colorito sentimentale!

Per ora si può concludere — come del resto gli psicologi dicono già in principio dei loro trattati obliandolo poi — che un carattere sentimentale accompagna sempre ogni grado di conoscenza. E si può aggiungere, che il sentimento è il movente della conoscenza, in quanto questa è diretta dalla disposizione (bisogni, appetiti ecc.) emotiva del soggetto, che nel suo assieme può chiamarsi *temperamento*, con-

siderata in rapporto con gli stessi bisogni organici, e *carattere* in rapporto con l'azione esterna che vi corrisponde. E la parola *interesse* ha questo significato appunto, d'indicare e contenere in sè ogni grado di emotività, e, in corrispondenza, di stabilire a quella stregua il valore degli stimoli.

Sorge allora quest'altra questione, che ci riporta al problema filosofico dal quale siamo partiti. Il carattere sentimentale e quello conoscitivo sono, come si suol dire, due aspetti o qualità del fatto psichico (di cui il terzo aspetto sarebbe il volere)? Se così è, la coscienza non è definibile, come si suol fare dall'Intellettualismo, col solo fatto conoscitivo.

Si dovrebbe dunque definire con due criteri diversi? Ma, l'un elemento non è *parallelo* all'altro. Se il conoscere è subordinato al sentire almeno nel senso, che si conosce a seconda dell'interesse, non si può più dire che conoscere e sentire siano aspetti o qualità irriducibili, poste sul medesimo piano. Condizione e condizionato non sono due aspetti di una sola cosa ma due cose diverse di un rapporto comune fra loro. È tempo di affrontare la questione, e vedremo quanto ciò sia utile alla Filosofia.

V.

Bisogna distinguere il concetto di *qualità* dal concetto di *rapporto*. Alcune ricerche recenti di filosofia scientifica tendono a unificare questi due concetti; ciò è giusto considerando il mondo nel suo dinamismo; ma porta ad un errore quando, trascurando la sequenza temporale, identifichiamo qualità e rapporti anche nello spazio. Mi spiego: le qualità fisiologiche, che distinguono una pianticella da un sasso sono alla lor volta risultati di rapporti fisico-chimici e alla lor volta determinano nuovi rapporti analoghi. S'io faccio una ricerca di ordine genetico, spiego la pianta con rapporti fisico chimici. Ma se voglio definire la pianta biologicamente per sè stante, ossia già come effetto — il Boutroux direbbe *nuovo* (fisiologico) — di quelle causalità che

le altre scienze hanno indagato, io considero queste peculiarità come *qualità* della pianta; le quali appariscono in seguito come *proprietà* fisiologiche e morfologiche in quanto si pongono in altri *rapporti* (assimilazione ecc.) con l'ambiente.

Ora, l'universo ci appare come un complesso di qualità di cui ogni scienza studia alcune in astratto, scegliendo dal concreto empirico e lasciando alla Filosofia una nuova sintesi concreta, come tentiamo ora, *dopo* l'analisi scientifica. Si distinguono così qualità fisiche, chimiche, biologiche, psicologiche. Le prime sono l'oggetto, le seconde il soggetto. Nel campo scientifico sarebbe follia unificarle. Ora, la qualità psicologica evidentemente non è movimento, luce, calore ecc.; affinità chimica; tessuto biologico ecc.; — ma è sentimento, in tutte le sue forme, dell'*interesse* parlando astrattamente e del *carattere* (persona) parlando in concreto. Ciò è chiaro anche al modo di vedere comune, ch'è vicino alla realtà più del punto di vista scientifico.

Perchè allora si definisce la coscienza come un conoscere? La qualità veramente soggettiva è il sentire. Quando il Binet *(L'âme et le corps)*, seguendo il Bergson, cerca la qualità soggettiva in un modo del conoscere, trova sempre l'oggetto (le cose e i fatti, i rapporti o leggi di cose e fatti, la persona stessa-oggetto), non mai il soggetto; e, avendo messo da parte la qualità sentimentale, non sapendo per ora dove collocarla!, è costretto a formulare una curiosa teoria conoscitiva, che dà prova del suo ingegno, ma non del suo amore di verità. Non è il caso di parlarne.

Il conoscere non è la qualità soggettiva; ma il rapporto fra essa e l'ambiente, come l'assimilazione non è una qualità biologica ma un rapporto (o funzione in atto) biologico-chimico. Ripeto, la coscienza è sentimento in ogni sua forma, che si può dire interesse, bisogno, persona ecc. secondo i gradi e momenti in cui ci si manifesta all'osservazione obiettiva; essa, la coscienza, diventa conoscenza in quanto va incontro, per così dire, allo stimolo.

Dunque, si obietterà, la coscienza è la forma soggettiva di questo contenuto oggettivo ch'essa medesima invade

(dice il dualismo) o foggia (dice il monismo idealistico). Non lo foggia, intanto, ma lo subisce. Per un errore psicologico, che pone l'oggetto, fin da principio, nel centro psichico in qualità di rappresentazione, si crede che il soggetto crei l'oggetto; e l'errore è una sopravvivenza dell'antico animismo. Ne darò le prove nel seguente paragrafo. Per ora, poniamoci dal punto di vista empirico.

La realtà è un complesso di energie indefinite. Il nostro organismo è impressionabile soltanto per alcune di esse, che costituiscono il conoscibile. Altri organismi possono essere differentemente impressionabili. Noi stessi, se miglioriamo la nostra sensibilità per mezzo di strumenti, allarghiamo il campo delle energie conoscibili, e la scienza ha anche questa funzione, e sol per questo è rispetto all'empiria un *sapere di più*.

Dunque, fra la realtà indefinita e la realtà conosciuta, ossia fra le cose e gli stimoli c'è questa, e *questa sola differenza:* che la realtà conosciuta è una *limitazione* dell'altra. La realtà per un cieco nato è più limitata di quella di un veggente, ma, quel che resta, è pur realtà oggettiva. La realtà per un illuso o per un allucinato è una limitazione differente dalla norma, ma lo stimolo così *interpretato* (ritornerò su questa parola) è pur oggettivo.

Un organo di senso è uno strumento capace di rapporti meccanici, fisici, chimici, fotochimici, fisiologici in corrispondenza con le energie analoghe dell'ambiente; in certo modo, è un risonatore (Le Dantec, nel recente volume *Science et conscience*). Noi dunque conosciamo le stesse energie fisiche, non qualcosa di qualitativamente diverso. La coscienza è forma (conoscenza) del contenuto (conosciuto) solo in quanto lo trova limitato dalle capacità sensorie, in diverso modo e parzialmente risonanti di quelle ambienti.

Tutte le teorie del Neo-materialismo sulla coscienza-epifenomeno sono basate sul solito malinteso. Se la coscienza s'identifica con la conoscenza, è logico inferirne ch'essa può accompagnare la funzione nervosa, ma non la determina nè la condiziona. Ma la coscienza è sentimento, ossia eccitazione; ed è un altro sbaglio, dovuto allo stesso principio intellet-

tualistico, credere che la funzione nervosa sia una cosa e la coscienza un'altra: la funzione nervosa è il sentire stesso! E i suoi rapporti con l'organismo non sono solamente il muovere, sono tutta la possibile funzionalità organica. Perchè nell'estasi mistica si producano le stimmate bisogna che l'eccitazione psichica abbia effetti ben più complessi dei soliti movimenti muscolari! Ma a che cercare l'esempio patologico? Tutte le funzioni organiche negli animali differenziati sono condizionate dalla eccitazione nervosa, ossia dalla psichicità nel senso ch'io dò a questa parola. Al neo-vitalismo sarebbe tempo di rispondere, che la *funzione è psiche*. E così, se col volontarismo, chiamiamo volere la psiche in quanto ci appare come attività, il volere si riduce anch'esso al *rapporto bio-psichico*, come la conoscenza al *rapporto psicofisico*; mentre la *qualità* psicologica per sè stante non è nè il conoscere nè il volere, ma il sentire.

A tutto ciò si può obbiettare una cosa: anche il Metempirismo tedesco ammette che le sensazioni siano realtà oggettiva; senza spiegare però come siano condizionate, per limitazione, dalla coscienza; ma poi accetta la tesi intellettualistica nel campo dei fatti rappresentativi. Qui il conoscere sarebbe qualità psichica in quanto crea i rapporti (ideali) fra le sensazioni, giovandosi di rappresentazioni di natura soggettiva. Inoltre, anch'io poco fa, rammentando le illusioni e le allucinazioni, ho detto che sono un *diversamente interpretare* la realtà oggettiva. Siccome è ormai provato che ogni percezione è una interpretazione della realtà, in quanto sullo stimolo reale e attuale sempre si complicano per fusione, confluenza ecc. elementi rappresentativi che lo identificano; — alle mie vedute parrebbe giusto rispondere, che interpretare non è più limitare, e che sull'oggetto reale la coscienza aggiunge un oggetto ideale; essa non potrebbe più venir definita come qualità sentimentale soltanto.

VI.

Ma vediamo, partendo di più basso se si può salire più in alto.

Perchè si avveri un'eccitazione nervosa bisogna che prima ci sia un' eccitabilità nervosa, la quale rappresenta la disposizione organica complessiva di quel momento; e si dirige, perchè ogni funzione è dinamica, dall'interno (centri) all'esterno (organi sensorj e motori), verso gli stimoli (onde la conoscenza) e verso i muscoli (onde la reazione motoria). Se la eccitabilità è anche una psichicità di qualsiasi grado, questa è l'esponente soggettivo della disposizione organica, che può chiamarsi *persona;* e precede e condiziona tanto il conoscere quanto il reagire, che non sono più fatti psichici, ma psicofisici gli uni, psicofisiologici gli altri.

Una parola su questi ultimi, e poi chiariremo i primi.

Il nostro organismo ha delle tendenze o disposizioni motorie: nel caso più semplice, esse sono fissate dalla stessa costituzione anatomica ereditata geneticamente; nel caso più complesso, esse sono il risultato di movimenti già eseguiti, ossia di ciò che si chiama memoria organica. Se diamo il nome di volontà a questo complesso psico-motorio, nessuno però confonde l'eccitazione psichica col movimento. L'una ha sede nel sistema nervoso, l'altro nel muscolo. Nella maggior parte dei casi, questo rapporto volontario è di tipo impulsivo (movimenti riflessi, automatismi, istinti); l'eccitazione determina immediatamente la reazione. E si suol dire che questo processo è incosciente, appunto perchè si suol pensare la coscienza come una rappresentazione sia dello stimolo, sia in antecedenza, del movimento. Un movimento riflesso o automatico si avvera infatti indipendentemente dalla rappresentazione sia dello stimolo che lo eccita, sia dei moti possibili per reagirvi. Viceversa, se non si conosce, si sente. Il moto riflesso di ritirare la mano dalla fiamma si fa senza pensare alla fiamma nè alla mano, ma non senza il dolore della scottatura. E volete chiamare ciò incoscienza? Tanto possono gli antichi pregiudizi!

In casi più rari il rapporto psico-motorio è di tipo volontario propriamente detto; ossia, come anche si dice, cosciente. E si dice cosciente, perchè fra lo stimolo e la reazione motoria c'è intercalato qualche atto conoscitivo. Viceversa, questo tipo rappresenta una minore eccitabilità e una

peggiore attitudine motoria. E l'intervallo fra il presentarsi dello stimolo e il reagirvi significa il tempo necessario perchè lo stimolo acquisti valore affettivo (appetitivo) tale da determinare un movimento utile; o perchè fra diverse innervazione motorie che s'inibiscono a vicenda una si rinforzi al punto da vincer le altre; o perchè infine sulle disposizioni motorie acquisite, ora insufficienti, se ne formi una nuova. Non debbo qui insistere su ciò che altrove ho lungamente spiegato (*Fondamenti di Psicol. sperim.*).

Ritornando al rapporto conoscitivo, si dovrebbe analogamente accettare, che l'eccitabilità, ossia, psicologicamente, la disposizione affettiva (in tutte le sue forme: bisogno, sentimento, interesse, persona, temperamento, carattere, ecc. secondo i gradi e i momenti isolati dalla nostra indagine) — che l'eccitabilità, dico, si diriga verso gli stimoli per gli organi sensorj; e che perciò gli stimoli rimangano dove sono, fuori del sistema nervoso, e l'eccitazione, modificata, rimanga dov'è, dentro. E parrebbe logico che la modificazione (memoria) consista, non già in un rappresentante dello stimolo che alla sua volta passa in un altro centro, ma in una nuova disposizione psicologica allo stimolo medesimo; in altri termini, lo stimolo sarebbe meglio e più eccitante secondo che già ci ha eccitati.

Ma no. L'antico spiritualismo ammise l'anima come una sostanza (per analogia con la materia), ma viceversa inestesa e posta *dentro* noi, nel cuore o nel cervello. Allora lo stimolo fisico per raggiungere l'anima deve prima diventare un movimento fisiologico (e non è più fisico), e poi una rappresentazione cosciente (e non è più fisiologico), passando la soglia dei centri dove ha sede la coscienza. Onde le parole fisico e fisiologico non hanno più senso, e non si sa come noi siamo giunti a foggiarle.

Ma la realtà è dove appare, e il nostro conoscere non la crea, ma la subisce, in quanto la psiche n'è affetta, ossia interessata. La coscienza è centrale, ma diventa conoscenza e volontà alla periferia, dove sono le condizioni perchè quei rapporti si avverino. Pensare, mettiamo, che un'immagine luminosa ha sede in un centro cerebrale e non altrove, è

andar contro allo studio fisiologico e psicologico della funzione retinica; il quale mostra chiaramente come alla periferia si trovino tutte le condizioni perchè gli stimoli siano distinti (e che altro è conoscere se non distinguere?), e nei centri tutte le condizioni per unificare, in un sentimento complessivo (unità di coscienza) le varie eccitazioni, e per coordinare agli stimoli le reazioni motorie.

Ma dove metteremo le rappresentazioni e le idee? sento ripetermi. Ed io ripeto: nelle disposizioni sensoriali. Ecco un esempio: scrivo la parola *luce*. Isolata dal contesto, può richiamare una rappresentazione oppure un' idea, che sono ben diversa cosa da questo piccolo sgorbio scritto con l' inchiostro su la carta. Questo è lo stimolo attuale, ch' io *interpreto diversamente*. Ebbene, ciò non avviene perch' io tenga in serbo nella coscienza un barlume luminoso, associato a questo sgorbio per contiguità ed ora richiamato; ma perchè quella contiguità ha prodotto una mia disposizione a vedere questo sgorbio come barlume, se ho memoria visiva. Di solito però pensiamo per idee, anzichè per rappresentazioni; e le idee sarebbero quei famosi rapporti fra gli elementi sensitivi, di cui il Metempirismo lasciava la paternità alla coscienza. Eppur no. Pensare significa eccitarsi successivamente di una serie di stimoli verbali, che nel linguaggio interiore si riducono a innervazioni linguali sostituenti lo stimolo visivo e uditivo; e le parole hanno valore d' idee in quanto non appariscono più come cose, ma come eccitanti di altre parole, formando frasi, periodi, discorsi (giudizi e ragionamenti), dall' effetto ultimo e complessivo dei quali la nostra affettività acquista un nuovo orientamento verso l' ambiente, ossia verso gli stimoli fisici.

VII.

È tempo di concludere; anzi, la conclusione è già fatta se chi ascolta non ha dimenticato il nostro punto di partenza e si degna di metterlo a confronto col punto di arrivo. La Filosofia contemporanea differisce profondamente dall' antica Metafisica nel metodo e nell' intento. Essa giovasi della

critica come di mezzo per correggere gli errori concettuali che ci allontanano dalla realtà concreta; e, perchè vuole riavvicinarsi a questa, è realistica nell'intento.

Però questo Criticismo d'oggi non può metter piede nel Realismo filosofico, ed è costretto a ripiegare verso l'Idealismo, per una sistemazione sia pur temporanea del sapere. Ho cercato di dimostrare che l'impedimento sta tutto nell'aver accettato dalla Psicologia, che a sua volta lo aveva ereditato dallo Spiritualismo antico, la natura soggettiva del conoscere. L'indagine scevra del preconcetto animistico riconosce nel solo sentire la qualità soggettiva, e riduce il conoscere ad un rapporto fra il sentire e gli stimoli de' quali si eccita perifericamente lasciandoli dove sono, fuori di sè. In tal caso, l'oggetto è condizionato ma non prodotto dal soggetto; il sillogismo di cui a pag. 42 diventa un sofisma di falsa osservazione, perchè postula nella premessa maggiore la qualità soggettiva della conoscenza, ch'è invece un rapporto secondario della persona verso l'ambiente; manca una base psicologica di qualsiasi idealismo, anzi di qualsiasi monismo.

Le armi per questa battaglia ci sono offerte da quelle medesime correnti filosofiche, che riconoscono il valore dei sentimenti nel campo pratico. E nel campo teoretico si era già preparata questa soluzione, riconoscendo nell'Universo un assieme di energie in rapporti reciproci, ed ognuna irreducibile e peculiare; onde vien meno l'esigenza filosofica antica, di spiegare monisticamente ed assolutisticamente ciò che all'intuizione dimostrasi contingente e distinto.

E possiamo direttamente guardare la realtà, sicuri di trovarla sol che si faccia la critica delle nostre disposizioni soggettive, dei nostri interessi, dei nostri punti di vista.

Prof. ADELCHI BARATONO.

Il valore della Scienza

§ 1. — Consideriamo anzitutto tre opinioni correnti:

I Tesi. — La Scienza è capace di dirigere la condotta umana.

Questa veduta si può riattaccare storicamente all'apoteosi della Scienza fatta dal *positivismo* di *A. Comte*, e al sistema politico del *Saint Simon* e del Comte stesso, che attribuisce il governo della cosa pubblica ad uomini preparati da una particolare dottrina.

Antitesi. — La Scienza non è capace di stabilire un fine che la volontà umana *debba* proporsi; il volere non prende norma dal sapere ma dagli interessi o dai sentimenti.

Tale osservazione distrugge la tesi precedente, la quale si chiarisce falsa così nel campo politico come nel pedagogico.

Ne segue in ispecie, per riguardo a quest'ultimo, che la formazione dei caratteri e degli animi non può essere ottenuta mediante la sola diffusione del sapere, e neppure colla spiegazione di sistemi etici, ecc.; che importa soprattutto eccitare i sentimenti più nobili e raffermarli coll'esempio.

II Tesi. — La Scienza è un mezzo d'azione, cioè una tecnica utilitaria.

Questa veduta si presenta da un lato come una esplicazione della precedente antitesi, dall'altro come un giudizio limitativo del valore della Scienza, che vi si aggiunge.

Nel primo aspetto vi è la doppia constatazione che:

a) la Scienza estende il potere della nostra volontà;

b) dipende dalla volontà stessa valersi dei resultati scientifici in un senso piuttosto che in un altro, secondo i diversi punti di vista, utile o dannoso, buono o cattivo, per la società o per l'individuo.

Nel secondo aspetto si aggiunge il giudizio che nella *estensione di potere* consista tutto e solo il valore della Scienza. Tale è la veduta delle nuove correnti di pensiero che per certi comuni caratteri possiamo raccogliere sotto il nome di *pragmatismo,* cioè della filosofia francese che s'intitola dall'*azione* o dal *convenzionalismo* (*Le Roy*), e della filosofia che più propriamente *W. James* presenta come *pragmatistica.*

Il punto di partenza di codesti indirizzi filosofici è diverso, ma essi fanno capo ugualmente ad una conclusione che racchiude un giudizio dispregiativo della Scienza, ed ha soprattutto un evidente significato sociale.

La sopra accennata filosofia francese contrappone al sapere relativo ed approssimato, che è oggetto della ricerca scientifica, un sapere assoluto, inaccessibile all'uomo, di cui pure ammette, in qualche modo, una intuizione immediata per mezzo della fede.

Da questo punto di vista, la costruzione teorica volta a rappresentare nel modo più semplice od economico i dati sperimentali (*Mach*) viene giudicata, per ciò che contiene di arbitrario, come una *falsificazione del vero,* quantunque codesta arbitrarietà sia contenuta nei limiti stessi dell'approssimazione sperimentale.

Di qui la conclusione che si esprime colla formula paradossale « La Scienza non ha valore conoscitivo », cioè non è capace di rispondere in alcun modo al nostro desiderio di verità, ma si riduce ad una pura tecnica utilitaria.

Il pragmatismo anglo-americano (di cui il « Leonardo » ha diffuso la conoscenza in Italia) considera invece l'assoluto come un concetto vuoto di senso, ripetendo così il giudizio che il nostro *Ardigò* ha dato dell'Inconoscibile [1]). Ma

---

[1]) Cfr. anche ENRIQUES, *Problemi della Scienza*, Bologna, Zanichelli, 1906 (Introduzione).

la medesima conclusione, riguardo al valore della Scienza, viene raggiunta ispirandosi ad un criterio utilitario, che costituisce lo spirito animatore della filosofia di cui il *James* appare tipico rappresentante.

Il « vero » rientra come caso particolare nell'« utile »; perciò la Scienza è un mezzo d'azione che deve riguardarsi alla pari di tanti altri, alla pari della « menzogna » che ha sotto questo rispetto una funzione analoga.

Un punto di vista rigorosamente utilitario non permette infatti una distinzione a tale proposito. Si può domandare soltanto quali sieno le conseguenze sociali di codesto utilitarismo.

III Tesi. — La Scienza ha un valore artistico; è — secondo *Jacobi* — l'onore dello spirito umano, e — secondo *Poincarè* — il lampo di pensiero che forma lo scopo supremo dell'esistenza.

Non vi è nulla da obiettare a questa veduta; si può osservare soltanto che l'ideale scientifico così inteso non può avere che un valore individuale per riguardo a pochi uomini superiori.

§ 2. — La critica svolta nell'esame delle tesi sopra accennate, ci conduce naturalmente ad alcune conclusioni e, mercè l'aggiunta di riflessioni complementari, ci prepara ad una veduta integrale del valore della Scienza.

Riteniamo anzitutto che:

1) La dimostrazione dei fini, proposti alla volontà umana, non può essere un resultato scientifico: il sapere non dà norma al volere.

2) Il sapere estende invece la potenza del volere, fornendo mezzi sempre più larghi all'azione.

3) La Scienza ha un valore artistico, e sotto questo aspetto può costituire uno scopo pel ricercatore, che veda in essa l'appagamento di una tendenza naturale del suo spirito.

Ora si tratta di valutare tale tendenza alla stregua di criterii etici e sociali.

La nostra veduta può riassumersi come segue:

La Scienza trae origine dalla ricerca del « vero », posto come indipendente dal timore e dal desiderio.

In ciò vi è uno scopo morale: l'affrancamento della noi previsione dai motivi che possono renderci non sinceri verso stessi e verso gli altri, cioè l'educazione del carattere colla *consapevolezza del volere.*

A codesto scopo individuale corrisponde uno scopo sociale. Per la società umana l'affermazione del vero resa indipendente dalla suggestione degl'interessi rappresenta sopra tutto una garanzia di *giustizia.*

Ebbene la Scienza adempie appunto a questo ufficio sociale: coi suoi mezzi rigorosi di controllo, sottrae progressivamente la verità al giudizio interessato.

Da tale punto di vista la Scienza appare come una condizione per la possibilità di un *regime democratico* ove le volontà di tutti i cittadini sieno effettivamente rappresentate. Un regime siffatto è condannato a cadere se non si riesce ad emancipare dalle maggioranze i giudizii conoscitivi.

La *separazione del potere giudiziario* dal legislativo ed esecutivo è un primo passo in questo senso; viene in seguito una separazione progressiva delle *funzioni tecniche* da quelle propriamente politiche.

Differenziare in ogni ordine di azioni (individuale e sociale) il *sapere* dal *volere*, implica, come abbiam detto, un progresso di consapevolezza (oltrechè di potenza) della volontà. Questo progresso è visibile nella storia della nostra civiltà, dal Rinascimento in poi, nonostante le parziali reazioni che si celano spesso sotto vesti insidiose.

Chi innalzi l'animo sopra i movimenti disordinati e confusi del presente per abbracciare con un solo sguardo sintetico la grande linea del cammino che l'umanità ha percorso, si sentirà allietato dalle più balde speranze.

Poichè la critica filosofica positiva ha distrutto come vuoto di senso ogni *assoluto inconoscibile*, la Scienza viene a comprendere potenzialmente *tutto il sapere*, e quest'affermazione importa la fiducia nella possibilità di un illimitato progresso.

§ 3. — Da quanto abbiam detto sopra risulta che la Scienza può essere considerata non solo come un mezzo d'azione bensì anche come un « fine ».

Ma, sopratutto agli effetti pedagogici, importa non perdere di vista il significato di codesta proposizione.

Per trarre dalla Scienza un insegnamento morale non basta affatto spiegare i resultati scientifici; fatti o teorie, esperienze o ragionamenti non valgono da soli a sviluppare il sentimento del vero, ma soltanto a chiarirci i mezzi con cui questo può venire accertato. Bisogna dunque aggiungere alla spiegazione propriamente scientifica l'educazione morale: abituare i giovani a sottoporre ad una critica scientifica imparziale i loro giudizii, facendo astrazione per quanto è possibile da interessi e sentimenti perturbatori, eccitarli a veder sempre chiaro nei motivi delle loro azioni. Perciò occorre soprattutto che il Maestro stesso ami la verità, onde sia capace di comunicare ad altri il suo sentimento; occorre ch'egli dia alto e nobile esempio di non piegare le proprie idee ad alcun preconcetto od interesse, e di giudicare del vero con quella serenità che esclude la denigrazione delle avverse opinioni e l'accanimento contro coloro che le professano.

FEDERICO ENRIQUES.

Conseguenze gnoseologiche della logica matematica

1. — Consideriamo il ragionamento deduttivo. E facciamo astrazione dalla sua materia; limitandoci a considerarne ciò, che lo fa essere deduttivo: la forma [1]).

La forma d'un ragionamento si risolve in certe regole, di cui ciascuna è applicabile a infiniti casi differenti. Supponiamo effettuata la raccolta di tutte le regole, che furono

[1]) Una scienza deduttiva non può studiare che dei concetti, ossia delle astrazioni. Se poi, della deduzione, ci limitiamo a studiare la forma sola, oggetto del nostro studio sarà soltanto l'astrazione d'un'astrazione, una astrazione di second'ordine. In questo modo non si costruisce una scienza della realtà; nè io pretendo che la si costruisca. Lo studio della realtà è quello che davvero importa; ma, precisamente perchè importa, bisogna farlo non a caso; bisogna farlo, rendendosi conto anche di quel mezzo, indispensabile quantunque insufficiente, ch'è la forma deduttiva. Per nutrirsi, ci voglion dei cibi reali; poco importa, se misurati o no con tutta precisione; diremo perciò, che si debbano abolire i verificatori di pesi e misure? Noi siamo i verificatori di quei pesi e di quelle misure, che tutti adoperano ragionando; compresi (a parte la perizia) i nostri avversari. L'ufficio è di suprema importanza; e da noi è compiuto, non soltanto bene, ma quasi *gratis;* poichè ci contentiamo di quel tributo, che gli avversari ci pagano, involontariamente ma puntualmente, in tanti spropositi. Che si vuole di più? Dunque, spero che ci siamo intesi. Quelli, che tagliano i panni addosso alla nostra logica, perchè non è la scienza della realtà, ed essi vogliono la scienza della realtà, e chiamano logica una tale scienza, sollevano la più oziosa tra le questioni di parole. Noi pure vogliamo la scienza della realtà; ma per averla, crediamo necessaria una scienza dello studio (sopra di che non ci posson essere due opinioni); la logica formale deduttiva non è che una parte della scienza dello studio.

applicate in qualche ragionamento. Si tratta di ordinarla, di sistemarla.

Ci s'accorge subito, che, tra le dette regole, parecchie sono conseguenze di altre. E che, de' concetti che vi sono inclusi, parecchi sono definibili per mezzo di altri.

Dovremo dunque, per prima cosa, mettere in disparte gli elementi (formali) primitivi: regole, cioè giudizi, non deducibili, e concetti non definibili. Dovremo, poi, costruire metodicamente, per via di deduzioni e di definizioni, gli elementi non primitivi.

V'è una tal quale arbitrarietà, che permette una certa varietà nella scelta degli elementi da considerare come primitivi. Su quest'arbitrarietà non mi trattengo.

2. — Gli elementi primitivi, fissati che siano, ci danno la materia prima della logica.

Una materia, che per ogni altra scienza deduttiva è forma. E ch'è forma anche per la logica.

Questa, dunque, differisce dalle altre scienze deduttive in ciò: che per essa, e soltanto per essa, materia e forma coincidono.

La coincidenza essendo caratteristica della logica, se ne dovrà tener conto.

3. — Ma, per ora, possiamo prescinderne. Possiamo cioè trattare la materia della logica come pura materia; nello stesso modo che si tratta la materia d'un'altra qualsivoglia scienza deduttiva.

I procedimenti, con che arriviamo a certe cognizioni, non sono elementi delle cognizioni oggettivamente considerate. Quindi, la coincidenza in logica della materia con la forma, si può, in uno studio puramente oggettivo della materia, trascurare come accidentale.

P. es.: un pittore osserva nello stesso modo gli occhi d'un'altra persona di cui faccia il ritratto, e i suoi propri occhi riflessi in uno specchio quando faccia il proprio ritratto. Che, in questo secondo caso, gli occhi da imitare siano immagini fedeli di quelli che li vedono, niente rileva quanto

alla pittura; osservando la quale nessuno distinguerà, se sia un ritratto o un autoritratto.

4. — I concetti primitivi siano denotati dai simboli *a, b, c,...*; e i giudizi primitivi dai simboli *p, q, r,...* Nessuno di questi simboli avrà un significato indipendentemente dagli altri. Vale a dire: nella teoria che s'instituisce (nel nostro caso, la logica; lo stesso dicasi d'ogni altra teoria deduttiva) nessuno dei detti simboli si può considerare come significativo per sè; i significati, che i simboli avessero separatamente per altro verso, non sono da mettere in conto [1]).

Significativo è soltanto l'insieme dei simboli *a, b, c,..., p, q, r,...*; ciascuno dei quali è significativo soltanto come elemento dell'insieme.

---

[1]) Cfr. un mio art. nella *Cultura filosof.* del prof. F. De Sarlo; Firenze 1907, p. 210 e seg. Ne trascrivo il brano qui appresso; utile, ai non pratici necessario, e (crederei) sufficiente alla chiara intelligenza del testo. — I concetti primitivi *a, b, c,...*, non essendo definiti, mancano di comprensione; son vuoti, ossia si riducono ai puri segni con cui li denotiamo. Dei significati dei segni sappiamo soltanto, che sono tra loro differenti. Che i segni abbiano dei significati per altro verso, può darsi, anzi è sempre il caso: ma di tali altri significati nella scienza deduttiva come tale non è possibile tener conto; invero, tenerne conto sarebbe un considerare come primitivi anche degli altri concetti, non i soli *a, b, c,...* Per la scienza deduttiva; i detti altri significati sono come inesistenti. I concetti primitivi *a, b, c,...* vengono collegati mediante i giudizi primitivi *p, q, r,...* Questi, non essendo verificati razionalmente dalle comprensioni (che mancano) dei concetti *a, b, c,...*, e niente importando le loro eventuali verificazioni empirico-induttive, sono (dalla deduzione vanno considerati come se fossero) ammessi arbitrariamente. I giudizi *p, q, r,...* danno una comprensione a ciascuno dei concetti *a, b, c,...*, ossia tengono, per ciascuno di questi, luogo di definizione. (Sono le così dette definizioni indirette, o implicite). Prima d'avere assunto *p, q, r,...*, io non sapevo, di *a, b, c,...*, se non, che ciascuno di questi segni aveva un significato diverso da quello d'ogni altro. Dopo assunti *p, q, r,...*, io so, che *a, b, c,...* sono collegati da *p, q, r,...*; questo è un saperne qualcosa; un saperne tuttociò, che allo svolgimento della deduzione è necessario e utile; è un avere attribuito a ciascun segno un significato, a ciascun concetto una comprensione.

Un paragone, grossolano ma chiaro. Alla domanda: quale sia la funzione del cuore, quale quella del fegato, ecc., separatamente presi, non c'è nessuna risposta da dare. Il cuore, il fegato, ecc., hanno ciascuno una funzione, in quanto ciascuno è parte d'un organismo, in cui anche gli altri hanno delle funzioni,

5. — Ora si comprende, perchè la logica, una volta incamminatasi per la strada indicata, sia divenuta simbolica, cioè algoritmica, cioè matematica.

Niente vieta, che gli elementi primitivi siano denotati con parole; sono denotati con parole, p. es., dalla geometria. Ma, siano, i simboli, verbali o d'altra specie, il loro uso è corretto soltanto a condizione, che ad essi non s'attribuiscano altri significati, fuor di quelli risultanti dal loro insieme. E alla dottrina il carattere algoritmico deriva, non dalla forma (verbale o no) de' simboli, ma dal fare dei simboli quell'uso, che dicemmo corretto.

Per altro, si capisce: attribuire costantemente, a delle parole usuali, de' significati diversi dagli usuali, senza lasciarsi mai fuorviare dalle associazioni proprie dell'uso comune, estranee all'uso (corretto) scientifico, è press'a poco impossibile.

Il procedimento esatto esige de' simboli coniati a bella posta.

6. — È vero: la geometria non fu, per tanti secoli, algoritmica; ma non fu neanche un miracolo di connessione logica. Potè, malgrado i suoi difetti di connessione logica, svilupparsi come scienza esatta. Ma si valeva dell'aiuto estrinseco delle costruzioni. Le associazioni empiriche fecero guadagnare in concretezza (per via delle costruzioni che resero possibili) quel che fecero perdere in logicità.

E Aristotele? Aristotele, i meriti del quale non sono discutibili, non spinse l'analisi del ragionamento fino agli elementi ultimi. Nei limiti, in cui egli si ristrinse, gl'inconvenienti dell'ordinario linguaggio non erano gravi; soccorreva, in mancanza dell'intuizione che salvò la geometria, la grande pratica delle forme usuali del ragionamento.

Una logica, rigorosamente deduttiva, e rigorosamente formale, non può non crearsi un linguaggio suo proprio, significativo nel modo accennato (§ 4); non può non essere algoritmica.

7. — La materia prima d'una scienza deduttiva è (razionalmente, ossia in quanto materia d'essa scienza) arbitraria. (Non si confonda l'arbitrarietà, di cui ora parliamo, con quella di cui s'è fatto cenno al § 1, riferentesi alla scelta degli elementi da considerare come primitivi).

In geometria, p. es., si assume il postulato (giudizio primitivo): per due punti si può sempre far passare una retta. Come primitivo, questo giudizio è arbitrario. Perchè le parole *punto* e *retta* non sono formule di magìa; non hanno la virtù d'essere significative per loro medesime. Se, come dobbiamo, astrajamo dalle loro associazioni sensibili, significheranno ciò, che vorremo far loro significare.

Il detto postulato, essendo precisamente *uno* dei giudizi (ce ne voglion degli altri) con cui le connettiamo affine di renderle significative, è, in questo senso, arbitrario. E lo stesso dicasi d'ogni altro postulato; d'ogni giudizio, in quanto lo si assuma come primitivo.

8. — Passiamo alla logica. Sembra un'insensatezza, dire che il principio di contraddizione è un postulato arbitrario. Ma bisogna badare al senso, in cui lo si dice arbitrario.

Per ora, non dimentichiamo, la materia della logica è da noi considerata oggettivamente, come pura materia, senza tener conto ancora della sua identità con la forma (cfr. § 3). In questo senso, ne dobbiamo dire il medesimo, che della materia d'ogni altra scienza deduttiva.

I termini: giudizio, congiunzione (logica) di due giudizi, assurdo, non sono, più che i termini di retta e di punto, formule di magìa, significative per loro medesime; se, come dobbiamo, astrajamo dalle associazioni empiriche, quei termini significheranno ciò, che vorremo far loro significare.

Il giudizio primitivo: « la congiunzione logica di due giudizi contraddittori è assurda », è precisamente uno di

quelli, che assumiamo, affinchè i termini contenutivi diventino significativi. Necessariamente vero per sè stesso non può essere; per questa buona ragione; che una formula, connettente delle parole prive ancora di significato, non è vera nè falsa; o serve a determinare il significato di quelle parole, o non significa niente.

9. — In logica, e parimente in ogni altra scienza deduttiva, la materia è dunque fissata sempre dall'arbitrio; in altre parole: non c'è alcuna proposizione primitiva materiale, che, in quanto materiale, debba venire ammessa come razionalmente necessaria.

Questo risultato, che manifestamente dobbiamo all'analisi logico-matematica del ragionamento, ha un valore gnoseologico di prim'ordine.

I giudizi, che nello studio del reale si assumono come dati, quelli cioè, che si ritengono esprimere le proprietà di qualche dato, potranno esserci suggeriti o imposti dall'esperienza; la mente non può vedere in essi che delle assunzioni arbitrarie.

Principii come questi: ogni fatto ha una causa; in ogni variazione del mondo fisico rimane invariata la quantità della materia (o dell'energia); ed altri di simil genere; non hanno, contrariamente a ciò che si credette per un pezzo, alcuna razionale necessità; valgono, se valgono, in quanto giustificati dall'esperienza.

La mente, dunque, non detta legge alla realtà. Siamo esatti: la mente che ci è nota (la nostra), non detta legge alla realtà in quanto ci è nota. Se una mente superiore detti legge alla realtà in quanto esiste, rimane indiscusso.

10. — Non sono da trascurare, benchè siano accessorie, alcune semplici riflessioni, che danno al risultato medesimo un'evidenza intuitiva.

Un dato sarà forse necessario quanto alla sua radice reale; ma non ci risulta mai necessario nella cognizione che ne abbiamo.

A una voltata di strada incontro l'amico X. Era forse scritto nel libro dei fati, che l'amico X, ed io, ci dovessimo

incontrare in quel momento, a quella voltata di strada. Ma la ragione, che renda fatale quell'incontro, io non la conosco, non la sospetto neppure. Affermo secondo che vedo; se diversamente avessi veduto — ed a me sembra, che diversamente avrei potuto vedere — diversamente avrei affermato.

Dire, che la mente riconosce un *quid* come necessario, che è necessitata a riconoscere esso *quid,* che non può non riconoscerlo, — è quanto dire, che negando esso *quid* la mente disorganizza sè stessa; che, prescindendone, prescinde da sè stessa. Infatti: se la mente rimane mente anche negando il *quid,* o prescindendone, è insensato sostenere, che la mente non possa negare il *quid,* o prescinderne.

Ebbene: ciò, da cui la mente non può prescindere, senza prescindere da sè stessa, è un elemento essenziale di essa mente; non qualcosa, in cui la mente debba o possa riconoscere un dato.

11. — La dottrina esposta compendiosamente ne' due ultimi §§, e che un tempo sarebbe sembrata paradossalmente assurda, si va facendo strada. Ma non pochi ne traggono delle conseguenze agnostiche o scettiche; segno, che sono tuttavia lontani dal ben comprenderne lo spirito. La dottrina implica il fallimento d'una pretesa scienza apodittica del reale; non della scienza del reale. I cosiddetti principii scientifici supremi, arbitrari in quanto mentali, son veri, e validi per la realtà, in quanto suggeriti dall'esperienza.

P. es.: fin che io rimango nel campo mentale, son libero di assumere, o di non assumere, che per due punti passi sempre una retta. Ma se non l'assumo, il concetto di retta, quale risulterà determinato dagli altri postulati, non sarà più il concetto di quell'elemento intuitivo, empirico, a cui si suol dare comunemente il nome di retta.

Dunque l'arbitrarietà (mentale) dei postulati non esclude, che la geometria sia applicabile alla realtà. È la condizione *sine qua non,* perchè di certi dati empirici sia possibile una scienza razionale. Soltanto, perchè la costruzione razionale o mentale, in sè arbitraria, costituisca una tale scienza, io debbo, di quell'arbitrarietà, fare un uso conveniente; la

convenienza essendo determinata dalla cognizione sperimentale che ho della detta realtà.

Il rispettare o non rispettare la convenienza dipende da noi; ma non dipendono da noi le conseguenze dell'averla o no rispettata.

12. — In che cosa consiste il ragionare?

Gli elementi materiali primitivi d'una scienza non germogliano da loro, non producono da loro la scienza; devono essere fecondati. Da che? Dalle regole della logica? Ma, riunendo queste agli elementi materiali della scienza, s'ottiene ancora una materia, che quantunque più vasta e più complessa è ugualmente incapace d'uno svolgimento spontaneo.

Lo svolgimento, del quale cerchiamo da che dipenda, non concerne la verità nella sua qualsiasi esistenza oggettiva; concerne il soggetto individuale: me, che voglio accrescere le mie cognizioni.

Ed io, se, dalle cognizioni che ho, voglio ricavarne delle altre, debbo non contentarmi delle cognizioni che ho; debbo *fare*. Non ogni fare servirebbe, non ogni fare essendo un ragionare. Ma, intanto, ogni ragionare è un fare.

13. — Noi abbiamo una mente, o una ragione; siamo cioè capaci d'aver dei concetti universali e invariabili, di riconoscere il nesso necessario tra due o più giudizi, ecc. E abbiamo una psiche; siamo cioè capaci di stati di coscienza differenti (sensazioni, sentimenti, volizioni, reminiscenze), che variano, e variando, interferiscono causalmente tra loro. Esperienza è la coscienza immediata che abbiamo dell'accadere psichico.

Il ragionare, dicevamo, è un variare del soggetto, un fare; dunque si riduce a un accadere psichico, a una forma d'esperienza.

Ma nell'esperienza *puramente* psichica sono variabili, e soggette alla causalità, anche le cose, intorno a cui s'esperimenta. Laddove le cose, intorno a cui si ragiona (e che in ultimo si riducono a concetti) sono mentalità invaria-

bili; soggette a variazioni, ed alla causalità, essendo soltanto le manifestazioni (od estrinsecazioni) dell'attività, che opera.

Quel fare, ch'è un ragionare, si distingue dunque da ogni altro fare del soggetto, in quanto è un variare del soggetto rispetto a delle mentalità invariabili. Noi possiamo ragionare, perchè siamo composti di una mente e di una psiche[1])

14. — L'operare su delle mentalità, o piuttosto intorno a delle mentalità (concetti, giudizi) è sempre, dicevamo, un mutare del soggetto rispetto ad esse: un riflettere su di alcune, un astrarre da cert'altre, un ricordarne di quelle dimenticate, ecc. Per analizzare un concetto *a*, bisogna fissar l'attenzione su ciascuno dei concetti, *b, c,... m,* che formano la comprensione di *a*.

Sulle operazioni, di cui risultano i ragionamenti, a noi non occorre di entrar nei particolari. Dobbiamo soltanto rispondere a una domanda generale:

Da che cosa dipendono la possibilità, o l'impossibilità, di certe operazioni?

Risposta: dalla natura delle mentalità, intorno a cui si opera. P. es.: è possibile condurre delle parallele a una retta, non a una virtù. Ma occorre una specificazione più precisa.

15. — Suppongo eseguita un'operazione. Se il giudizio, che formula tale supposizione, è contraddittorio, l'opera-

---

[1]) Sui caratteri dei concetti, e sull'importanza di questi caratteri per dare, ad un procedimento che per sè stesso è sperimentale (psichico) il valore d'un mezzo per arrivare ad una cognizione razionale (mentale), cfr. una mia recens. nella *Cultura* dei proff. Ceci, De Lollis e Festa; Roma 1907, p. 264. I concetti sono (o possono essere) comuni a tutti gli uomini. Sono universali, cioè predicabili ciascuno d'innumerevoli concreti differenti. Sono fissi, cioè la causalità psichica può farli dimenticare o ricordare, ma non li altera. (La fissità o invariabilità dei concetti si riduce, stando a quel che possiamo accertare, alla loro indefinita riproducibilità mnemonica). I concetti essendo indipendenti dall'accadere psichico e in genere dalle circostanze, una relazione tra essi dipende da essi soli. Il giudizio che l'afferma, s'è vero oggi, sarà vero sempre; s'è vero per me, sarà vero per ognuno; ed è vero per tutti quei concreti, dei quali sian predicabili i concetti considerati.

zione è impossibile; se non è contraddittorio, l'operazione è possibile.

P. es.: suppongo divisa per 2 un'uguaglianza; la divisione intendendosi nel senso dell'aritmetica. Dividere per 2 significa, *ex definitione,* dato un numero, trovarne un altro, il cui prodotto per 2 riproduca il primo. Un'uguaglianza non è un numero; supporla divisa per 2, è supporla un numero. Ecco manifesta la contraddizione, che prova l'impossibilità dell'operazione.

Viceversa: il giudizio, con cui suppongo eseguita un'operazione, se non è contraddittorio ha un significato. Lo assumo come definizione implicita del risultato. Il risultato, essendo definito, esiste; dunque l'operazione è possibile.

16. — Non è detto, anzi non è credibile, che le operazioni possibili ci siano tutte note; mentre di parecchie si conosce il tempo, in cui furono primamente scoperte.

Considerare più operazioni come formanti un sistema, è ancora un'operazione: una moltiplicazione logica.

Un sistema di operazioni può essere impossibile, quantunque le singole operazioni sian tutte possibili. Ciò ha luogo sempre ed esclusivamente quando la moltiplicazione logica di due almeno tra le dette operazioni sia impossibile, cioè implichi una contraddizione.

17. — Le operazioni, manifeste nel campo dell'aritmetica, ed anche in quello della geometria (dove prendono il carattere di costruzioni), nel ragionamento in genere, non algoritmico nè geometrico, furono si può dire scoperte dalla logica matematica. La quale diede con ciò la teoria vera del ragionamento.

In questo non si vedeva, molti ancora non vedono, che un sistema di sillogismi. Anche sillogizzando si opera; manifestamente. Ma, per evitare lungaggini, col nome di operazioni denotiamo quelle, che non si riducono a sillogismi.

Il sillogismo essendo analitico, un sistema di sillogismi non può darci che trasformazioni del già noto: più o meno utili didatticamente, scientificamente sterili.

Perciò, chi nel ragionamento non vede che sillogismi, è ridotto all'alternativa: di negarne la fattività, l'attitudine a produrre del nuovo, contraddicendo alla matematica pura ed applicata; o di riconoscergliela, riconoscendo insieme di non poterne rendere alcuna ragione.

Ma il ragionamento è un sistema, non di sillogismi, bensì d'operazioni; ed è fattivo, precisamente perch'è un sistema d'operazioni.

18. — I sillogismi, che in ogni ragionamento sono inclusi, e che d'ordinario vi sono sottintesi, non hanno alcuna parte nella scoperta del nuovo. Servono a provare la legittimità delle operazioni singole, nonchè del loro sistema; ufficio essenziale senza dubbio, ma giustificativo, non euristico.

Ragionare è operare. Ma l'operare, perchè sia ragionare, dev'essere legittimo; il che si prova sillogizzando. Poichè lo si prova sillogizzando, e il sillogismo è analitico, risulta, che la legittimità si riduce all'assenza di contraddizione.

Vale a dire: il soggetto, nella ricerca, non è vincolato ad altro, che a non contraddirsi. Rispettare il principio di contraddizione: ecco l'unica legge del pensiero.

19. — Molti cultori della logica matematica non accettano questa conseguenza.

I giudizi primitivi, o principii, o postulati logici, sono indipendenti tra loro. Come principii, sono leggi, che il pensiero deve rispettare. Come indipendenti, non sono riducibili ad un solo; dunque l'unità della legge è una chimera semplicistica.

Dimostriamo, che il discorso qui riferito non regge.

Si voglia fondare una scienza su di un complesso M di postulati materiali, e su di un altro complesso F di postulati logici. Perchè si possa, bisogna, e basta, che nè in M, nè in F, nè tra M e F, non vi sia contraddizione; tutti ne convengono.

Bisogna: vale a dire, se anche due soli elementi del gruppo MF sono contraddittori, la supposta scienza è incostruibile.

Basta: vale a dire, purchè la contraddizione sia esclusa,

la scienza è costruibile; altre condizioni necessarie non sono assegnabili.

Non c'è da replicare. Ma si può domandare una spiegazione, circa l'irriducibilità dei postulati logici.

20. — Consideriamo, p. es., i due principii di contraddizione e del medio escluso: il prodotto logico d'un giudizio e del suo negativo è l'assurdo; la somma logica dei due medesimi giudizi è il vero.

Nessuno dei due principii è deducibile dall'altro: infatti, delle formule, che li esprimono simbolicamente, possiamo dare delle interpretazioni tali, che, secondo esse, l'una formula sia vera e l'altra falsa.

Ma quelle interpretazioni, secondo le quali una delle due formule è vera e l'altra falsa, benchè siano ammissibili per le due formule considerate materialmente, non sono le interpretazioni *vere* delle due formule considerate formalmente come regole. Voi potete interpretare le formule al modo indicato; ma, interpretandole così, non avete più in esse le due regole formali, espresse dai principii di contraddizione e del medio escluso; bensì due postulati (non conciliabili) di carattere materiale.

Dunque l'irriducibilità regge, fin quando ci si limiti a « trattare la materia della logica come pura materia »; il che senza dubbio è lecito (§ 3). Svanisce, quando si tenga conto della circostanza, che, in logica, « materia e forma coincidono ». Circostanza della quale si *deve* tener conto (§ 3). Infatti, essendo essa caratteristica della logica, una dottrina che la trascurasse parrebbe ma non sarebbe la logica; ne avrebbe la terminologia, ma non il significato.

21. — V'è, nei postulati come postulati, ossia come elementi materiali della scienza, un'arbitrarietà (quella, di cui s'è discorso al § 7), che nelle regole, in quanto regole realmente applicate ed applicabili nell'effettivo processo psichico del ragionamento, manca del tutto.

E che (secondo quanto s'è notato al § 11) manca negli stessi postulati materiali, p. es. della geometria, quando si

voglia che i postulati medesimi siano le mentalità corrispondenti a certe psichicità, non semplicemente delle mentalità pensabili. Sopprimendo il postulato euclideo sulle parallele ottengo delle mentalità, sul cui valore intrinseco non c'è da ridire, ma che non corrispondono più a quelle psichicità, che son le ordinarie intuizioni spaziali.

Gli schemi, con cui ci sforziamo di ridurre a pura mentalità i processi logici, effettivamente inseparabili dalla realtà psichica vissuta, vanno usati discretamente: la mentalità, che per loro mezzo vorremmo cogliere nella sua purezza, viene alterata da questa medesima purificazione.

Separata dalla psiche, la mente si riduce ad un'astrazione vuota e rigida; l'essenziale, ciò che la fa essere una mente davvero, è scomparso.

BERNARDINO VARISCO.

Sull'impiego del concetto di tempo nella logica pura

1. — L'intento principale della presente nota è di giustificare la proposta d'uno studio sopra i principj fondamentali della logica pura in ordine al concetto di tempo, per cooperare alla determinazione dell'estensione e dell'impiego di questo concetto da cui, per l'ordinario, si pensa e si dice che la logica possa prescindere assolutamente.

2. — Per eliminare ogni equivoco pregiudiziale osserverò che uno studio completo sull'argomento non potrebbe astenersi dal discutere in primo luogo la *natura*, in secondo luogo il *valore* di questa nozione, come di qualunque altra che si impieghi nell'analisi pura.

La discussione è di carattere logico e scientifico nel primo caso, di carattere epistemologico e filosofico nel secondo.

La questione filosofica s'impone necessariamente quando si cerchi se e in quale misura il calcolo logico, compiuto con o senza il concetto di tempo, risponda alle operazioni reali dello spirito.

Questa rispondenza non potrà essere stabilita che dalla gnoseologia. Può darsi invero che col tempo la gnoseologia, riassumendo in sè il fatto del pensiero logico, unifichi o no i principj della logica e della realtà in una sintesi suprema. Ma la questione nostra resta per ora assolutamente indipendente da ogni interpretazione extralogica.

3. — Avvertirò ancora che lo scopo della ricerca andrebbe fallito se non si facesse una distinzione fondamentale fra l'idea psicologica di tempo che ci costringe ad associare imagini empiriche ai termini che si impiegano per enunciarlo e il concetto logico di tempo che è una pura costruzione della ragione perfettamente ipotetica e irriducibile a quella. Nel primo caso, abbiamo di fronte il tempo psicologico, nel secondo il *tempo logico* a cui non si giunge fuorchè oltrepassando decisamente la sfera dell'intuizione temporale. Non è dunque il corso storico ma è il discorso logico del tempo che vuolsi considerare nel discorso della logica pura. E questo concetto logico di tempo, che è molto meno semplice di quanto alcuni filosofi mostrano di credere, non si riduce al semplice concetto di serie dei successivi ma propriamente a quello di *successione-transitiva-irreversibile,* senza il minimo appello all'intuizione.

4. — In ordine alla nostra tesi, due possono essere i metodi di studio:

1.° l'analisi del dizionario di logica pura;
2.° l'analisi della dottrina logica in sè stessa.

5. — Le ricerche di vocabolario sarebbero sommamente utili se potessimo disporre d'un dizionario di logica pura, raccolto con rigorosi criterj scientifici. Ma purtroppo quest'opera resta ancora da fare.

È vero che possiamo ricorrere al dizionario di logica matematica del Peano. Questo dizionario invero, pur limitato ad un tecnicismo esclusivo alla specialità di *una* logica, dato l'estremo rigore scientifico, ci offre un materiale preziosissimo, perchè la logica pura trova in esso i suoi concetti e i suoi principj fondamentali.

Tuttavia in queste ricerche si cade necessariamente in gravi sviste. Ordinariamente le parole del tempo sono respinte sembrando prestarsi ad esprimere solo una famiglia di rappresentazioni sensibili che si predicano del tutto estranee ai concetti puri, e questa confusione dell'intuizione volgare e del concetto logico è causa delle maggiori difficoltà.

Inoltre, parecchi termini apparentemente estranei al concetto di tempo in realtà non fanno altro che esprimerlo sotto aspetti diversi, quindi la nomenclatura logica sembra svuotata d'ogni contenuto temporale.

In seguito, molti termini espliciti di tempo si ritengono semplici pleonasmi linguistici, come i termini; *sempre, allora, generale, talora, giammai*, ecc., mentre non è così facile dimostrarlo.

Infine, bisognerebbe ricordare che anche i più ben fatti dizionarj non contengono quasi mai gli enti composti dalla riunione di più termini semplici e particolari che da soli non possono guidarci al concetto generale che si ricerca.

Tuttavia, ritengo che, anche spogliando il dizionario del PEANO che è un modello di rigore e di concisione, si potrebbe raccogliere una ventina di termini studiabili con profitto per ciò che riguarda l'inclusione diretta o indiretta del concetto di tempo.

In generale poi, e prima che il lavoro di raccolta sia terminato, suggerirei di rivolgere l'attenzione ai termini seguenti:

A (*in Logic. scol. segno di prop. un. aff.*).
Aggiungere (*addizione*)
Alcuno
Allora
Analogamente
Antecedente
Asimmetrico
Articolo (*deter. segno di prop. univ. ind. segno di prop. part.*)
Attuale

Caso (*qualche, ogni*)
Condizione
Connessione
Conseguenza
Consecutivo
Contemporaneamente
Comunque
Costante

Deduzione
Derivare
Dipendenza
Discorso
Dopo
Dunque

E (*segno di prop. un. neg.*)

Falso (*giammai*)
Finire
Finora

Generale (*in*)
Giammai

I (*segno di prop. part. af.*)
Illazione
Immediato
Incondizionato
Insieme
Intervallo
Invariabile
Invertibile
Ipotesi

Irreversibile

Legge

Mediato
Momento

Necessità (-*ario*)
Nessuno
Non
Numero

O (*segno prop. pari. neg.*)
Occasione
Ogni
Ordine
Ora

Parte (*Particolare*)
Partire (*da*)
Passaggio (-*ato*)
Percorrere
Periodo
Più
Permanente
Posporre
Possibilità (-*ibile*)
Precedente
Premessa
Prima
Primitivo
Principio
Probabile
Problema
Processo

Progresso (-*ivo*)
Proposizione

Qualche
Qualunque
Quando
Quindi

Relazione
Regressivo

Seguente
Serie
Sillogismo
Svolgimento
Successione
Successivo (-*mente*)

Tempo (*in dato, pari, qualche, ogni*)
Tesi
Transitivo
Tutto

Ulteriore
Ultimo
Universale

Validità (*campo di*)
Variabile
Venire (*prima, dopo*)
Verbo
Vero
Via (*di seguito*)
Volta (*una, qualche, ogni, nessuna*)

6. — Relativamente alla dottrina logica la ricerca diventa molto complessa. Infatti, fin dal limitare il suo esito appare subordinato alla soluzione del gravissimo problema degli enti primitivi necessarj ad una teoria logica qualunque. Problema questo assai elegante ma apparentemente contraddittorio perchè da un lato sembra che la tesi non debba riferirsi nè al numero nè alla qualità delle nozioni alle quali è opportuno serbare la massima indeterminazione possibile, dall'altro devono pur apprezzarsi i tentativi fatti negli ultimi anni per opera di illustri scienziati, non solo per restringerne l'elenco al minimo numero, ma anche per

regolarne la scelta con alcuni criterj superiori alle troppo variabili e soggettive considerazioni dell'evidenza, pur non contestando la necessità in cui si trova la logica pura di assumere i suoi principj come semplici postulati arbitrarj cioè fuori d'ogni dimostrazione. Frattanto nozioni assolutamente estranee al riferito concetto di tempo, che dalla considerazione logica pura possano venir assunte come primitive e incluse nei postulati, non furono mai proposte finora. Ma non insisto, perchè fra poco sarà chiara a tutti la ragione. Quindi in attesa di maggiori schiarimenti al riguardo e, ad ogni modo, posto che la logica non è tanto il metodo di cominciare a pensare quanto essenzialmente il metodo di proseguire, passiamo subito ad esaminare la natura del suo procedimento formale.

7. — È un fatto incontrastabile che, per dar corso ad un procedimento logico qualunque, bisogna *prima* porre certi antecedenti (insieme variabile di principj), *poi* dedurne certi conseguenti necessarj (insieme permanente di conseguenze). Esaminando il puro meccanismo ipoteticamente deduttivo del calcolo, troviamo che il ragionamento logico consiste in "*un passare da.... a...*" stabilendo fra i termini impiegati una relazione non arbitraria cioè sempre relativa al loro prima ed al loro poi, in un certo campo di successione astratta. A lavoro compiuto abbiamo in mano una serie di nozioni e di relazioni astratte, [formulare una conclusione è sempre formare una serie] la quale ha un campo di validità universale appunto perchè resta fissata una volta per sempre la successione astratta e irreversibile delle sue unità, e ciò indipendentemente da ogni interpretazione del significato oggettivo dei simboli, non escluso lo stesso significato dell'intuizione temporale che la logica pura non conosce e non ha alcun bisogno di conoscere. Comporre una serie logica in ogni caso significa fissare una molteplicità di termini in un ordine di verità che valga per ogni tempo; il che non avviene se non quando i vari enti e le loro relazioni siano collocati in quel punto d'una serie di successivi, cioè prima di certe verità e dopo certe altre verità, tale che ne risulti un ordine

di connessione, di dipendenza, di subordinazione, di necessità razionale transitiva irreversibile.

Da ciò s'intende che la determinazione dell'ordine necessario delle nozioni e delle relazioni astratte κατὰ τὸν πρότερον καὶ ὕστερον è la condizione suprema d'ogni permanenza logica rispetto alla serie, come d'ogni disposizione seriale irreversibile delle unità rispetto agli elementi.

Egli è dunque tanto impossibile concepire il meccanismo del calcolo logico senza ricorrere al concetto non metaforico d'una successione astratta di astrazioni la quale si compia in un senso determinato, permettendoci di avanzare con sicurezza da certe premesse variabili a certe conclusioni permanenti, che se volessimo rendere esplicita l'esclusione di questo concetto si renderebbe impossibile ogni ragionamento. E così in ogni operazione logica pura trattasi, non già di costruire il calcolo delle relazioni logiche necessarie impiegando il tempo concreto e volgare della coscienza (*ex pumice aquam!*), ma solo di costruire colle relazioni date per convenzione un ordinamento ipoteticamente deduttivo di nozioni e di proposizioni tale che goda di tutte le proprietà fondamentali del tempo logico puro che furono indicate antecedentemente. (§ 3).

Ciò posto, mi parrebbe assurdo tentar di eludere il riconoscimento dell'intimo nesso logico del discorso logico con un certo discorso temporale senza il minimo appello all'intuizione, dato che le relazioni e le operazioni dei due ordini concordino nelle loro proprietà.

Crederei quindi di poter concludere che coll'esprimere in formole astratte delle relazioni necessarie che non significano più nulla di rappresentabile tanto *nel* tempo quanto *col* tempo, i logici possono dire bensì d'aver generalizzato e modificato staordinariamente l'uso del tempo, ma non possono pretendere di averne eliminato l'astrattissimo concetto dal campo della logica pura, se non vogliano parlare più come filosofi gnoseologi che come logici puri.

8. — Venendo a parlare delle forme elementari di ragionamento e prescindendo, per brevità, dall'esame di tutto

ciò che è forma del pensiero simultaneo, è della massima importanza il rilevare che ogni relazione di concetti (giudizio) si può sempre considerare come una classe delle occasioni (momenti) in cui essa è vera [1]).

Poste ad es. le tre relazioni principali: subordinazione, interferenza, esclusione, è noto che esse esprimono corrispondentemente ciò che è vero: sempre, talora, giammai.

Ora riflettendo che questa nota della validità temporale è sempre predicabile d'ogni relazione, qualunque sia l'interpretazione materiale che intendiamo dare al sistema che si considera, come potremmo rifiutarci di riconoscerla essenziale al discorso logico dal momento che serve a indicare le varie forme d'impiego di quell'*universe of discourse* di cui si tratta, come principio d'ordine irreversibile *sub specie aeternitatis?*

9. — Altri argomenti in favore della nostra ipotesi si troverebbero nell'analisi del sillogismo che è soprattutto transizione necessaria da un prima ad un poi, quindi delle forme sistematiche o metodologiche, in modo particolare nella dottrina della prova il cui carattere distintivo è di fondare la necessità d'un ordine di astrazioni che dia l'incatenamento degli enti e delle proposizioni richiesto da una teoria deduttiva qualunque, e finalmente nella questione dell'ordinamento delle nozioni in quel complesso che forma la scienza [2]).

Ma non già per esaltare il senso del tutto metaforico di quel *filo* del discorso in cui si dispongono successivamente le nozioni, bensì per indagare le relazioni che passano tra le serie logiche riflesse essenzialmente subordinative semplici e composte e la serie cronologica pura.

Le affinità fra queste due serie sono profonde. Sembra che ambedue abbiano per base comune quelle relazioni che sono proprie a stabilire un ordine a senso determinato e

---

[1]) L'importanza dell'idea del tempo relativamente alla teoria del giudizio è già stata messa in evidenza per la prima volta dal Boole, quindi dal Peirce, dal Peano, dal Nagy e da altri.

[2]) Essendo ogni ordinamento metodologico puramente formale, ed essenziale ad ogni scienza pura nulla più che un insieme di ragionamenti deduttivi e ipoteticamente necessarj.

transitivo tra gli elementi di una medesima classe; e l'essenziale sarebbe di ridurle, se è possibile, all'unità.

Ripeterò ancora una volta che l'ordine logico delle nozioni di cui qui si tratta non ha nulla a che fare coll'ordine storico e intuitivo, e non si lega affatto alla natura particolare del tempo di E. KANT, ad es., il quale, sia detto di sfuggita col COUTURAT, s'è mostrato in logica formale ultraconservatore, per non dire reazionario ed ebbe un'idea troppo ristretta, insufficiente, quando non falsa tanto della logica pura quanto delle matematiche che egli considerava come le scienze del numero e delle grandezze e più strettamente ancora come le scienze dello spazio e del tempo ma non come un sistema ipotetico-deduttivo.

La questione è esattamente questa: « Si può logicamente considerare l'orditura logica del pensiero come se fosse una orditura cronologica astratta? » Tale questione mi pare assolutamente legittima ed anche necessaria ora che la *teoria dell'ordine*, cioè in definitiva la *Logica delle relazioni*, va prendendo un posto tanto considerevole al di sopra di tutte le divergenze.

10. — Riassumendo. Ci eravamo proposti di giustificare logicamente la traccia d'una questione sull'impiego del concetto di tempo nella logica pura. Ora quest'intento mi sembra conseguito. Infatti, introdotta la distinzione fondamentale del tempo logico della ragione dal tempo psicogico dell'intuizione, è facile vedere che la logica pura cioè la teoria dell'ordine puro ne impiega la proprietà così nel suo vocabolario (sebbene in modo più o meno implicito e mascherato) come nella dottrina:

1.° per dar corso a qualsiasi procedimento deduttivo, nel senso che l'organizzazione formale che connette i nostri pensieri in successioni concludenti a scopo determinato e transitive è indiscernibile da un'organizzazione cronologica pura che stabilisca un *ordine transitivo e irreversibile di relazioni;*

2.° per determinare il *campo di validità temporale* di ogni relazione che è tutt'uno colla quantificazione e qualificazione dei termini;

3.° per costruire e *concatenare le serie subordinative* in cui tutti gli elementi costituiscono una successione transitiva e irreversibile di relazioni in armonia se non in virtù del principio essenzialmente formale del tempo logico; in una parola, *per ordinare il molteplice concepito nelle connessioni necessarie della scienza.*

11. — Se queste conclusioni, le quali tenderebbero a constatare che l'impiego del concetto di tempo è una *conditio sine qua non* del ragionare, verranno assodate dalle analisi logiche speciali, si intravede a quale più profonda cognizione del fatto logico potrebbe condurci la nostra tesi.

La logica diventerebbe la scienza universale e suprema dell'ordine temporale delle relazioni.

Questa tesi paradossale non sarebbe punto in contraddizione col carattere analitico della *Logica delle relazioni considerata come la scienza di tutte le relazioni necessarie* posto che la relazione cronologica pura come sistema ipotetico deduttivo sia inseparabile da queste. Come fu già osservato, con profondità, che la logica pura è propriamente un calcolo, così si potrebbe aggiungere non meno opportunamente che il calcolo logico, in certi casi almeno, si risolve in un calcolo cronologico delle relazioni formalmente necessarie.

12. — Perchè, in sostanza, anche se questo non è oggettivamente vero, a noi sopratutto importa sapere che molti fenomeni logici avvengono come se la logica pura fosse una *chronologia nescientis se chronologicare animi.*

ANNIBALE PASTORE.

Dell'astrazione matematica

Concetto ed applicazioni.

Già in una conferenza tenuta al Congresso matematico di Livorno, nel 1901, mentre mi accingevo ad analizzare l'ufficio di quelle sole *Df* (*definizioni*) che i logici dicon *nominali,* avevo accennato al proposito di chiarire le ragioni per cui tralasciavo d'occuparmi delle *Df per astrazione.*

Quanto allora avevo in animo di esporre venne poi svolto in parte da altri autori, quali il Russell e il Couturat; ma, poichè i loro scritti non ebbero forse molta diffusione ed anche perchè in essi la questione non venne forse trattata con la semplicità e la generalità di cui è suscettibile, mi sembra non inutile intrattenerne i cultori delle discipline filosofiche [1]).

***

Ognun sa in che consista una *Df nominale.*

A tale *ufficio* può assumersi, ad es. (esempio), la *P* (proposizione):

« *parallelogramma* » significa « quadrilatero in cui ciascun lato è parallelo al suo opposto »;

purchè, rispetto alle *P* anteriori, essa attribuisca ad un *nome nuovo* (notazione *definita*) un *significato noto* (notazione *definente*).

È chiaro che qui si dice *nome* in un senso molto ampio e vago: invece di una *parola*, la notazione *definita* può es-

[1]) Mi riserbo di fare altrove un raffronto, che qui mi parrebbe inopportuno, fra gli scritti accennati e la presente comunicazione.

sere una *frase* (*nuova* nel suo complesso, ancorchè si componga di voci in tutto o in parte già adoperate e che possono perciò trovarsi anche nella notazione *definente*). Ad es., è una possibile *Df nominale* la *P*:

« *Punto interno ad una circonferenza* » significa « punto appartenente al piano di una circonferenza ed avente dal centro di essa distanza minore del raggio ».

Pertanto l'*ufficio* di ciascuna *Df nominale* — ch'io preferisco chiamare *esplicita* — è quello di avvertire, in una determinata teoria e in un determinato luogo di essa, che — invece di una notazione a significato *noto*, prolissa e perciò incomoda — nel seguito se ne userà una più breve, *priva* sino allora di significato.

Cosicchè, la *forma* necessaria di ciascuna *Df esplicita* è l'*eguaglianza* delle due notazioni, *definita* e *definente*, la quale è espressa simbolicamente dal segno « = » e nel linguaggio comune dalla parola « *significa* ».

Però non sempre accade, come negli es. dati, che la notazione *definente* (e quindi, poi, la notazione *definita*) abbia significato *costante*. Potrebb'essere invece una *funzione*, ad una o a parecchie *variabili*, l'arbitrarietà delle quali giovi restringere mediante un'*ipotesi*, che in tal caso precederà la detta *eguaglianza* formando con essa la *Df completa*. Ad es., è una possibile *Df esplicita* la *P*:

« *a* e *b* essendo numeri interi assoluti », « *quoziente* di *a* per *b* » significa « il massimo numero intero che, moltiplicato per *b*, dà un prodotto non maggiore di *a* ».

E in particolare la funzione potrà essere una *condizione*, potrà cioè aver forma di *proposizione*. Ad es., è una possibile *Df esplicita* la *P*:

« *a* e *b* essendo numeri interi assoluti », « *a* è *maggiore* di *b* » significa « si può determinare un numero intero assoluto che, aggiunto a *b*, dia per somma *a* ».

***

Passiamo ora ad esaminare quelle *Df* che i matematici dicono *per astrazione*.

A tale *ufficio* potrebbe assumersi, ad es., la P:

se « a e b sono poligoni », allora

« area di a = area di b » significa « a è equivalente a b »,

purchè sia *noto* qual *classe* designi la parola *poligoni* (che entra nell'*ipotesi* « a e b sono poligoni ») e qual *relazione* designi la frase « *è equivalente a* » (usata nella notazione *definente* « a è equivalente a b ») e purchè anteriormente non sia apparsa la *funzione* espressa da « *area di* » (che due volte si legge nella notazione *definita* « area di a = area di b »).

In generale — se K è una *classe* nota (supposto cioè che di un individuo qualunque x si sappia sempre decidere se appartenga o non appartenga alla classe K) e se R è una *relazione* nota fra i K (supposto cioè che, essendo x ed y due individui arbitrarî di K, si sappia sempre decidere se fra x ed y sussista o non sussista la relazione R) — la *forma* di qualunque *Df per astrazione* è:

1. se « a e b sono (individui appartenenti a) K » allora « $Fa = Fb$ » significa « $a R b$ »;

dove la scrittura « aRb » indica il *sussistere* della relazione R fra a e b e dove F è la *funzione* che s'intende *definire* per *ciascun* individuo di K[1]).

È chiaro che F dipende tanto da K quanto da R.

Ad es. (conservando la *classe* o la *relazione* dell'es. precedente), sono possibili *Df per astrazione*:

se a e b sono poligoni, allora

« forma di a = forma di b » significa « a è simile a b »;

se a e b sono solidi, allora

« volume di a = volume di b » significa « a è equivalente a b ».

---

[1]) Si ritorna all'es. dato se, al posto di K, R, F, si pone ordinatamente « poligoni », « è equivalente a », « area di ».

***

Poichè la notazione *definita* è « $Fa = Fb$ », la 1 non indica *esplicitamente* il significato nè di F nè di « Fa ». In altri termini, essa *autorizza* ad usar poi la funzione F nella *sola* scrittura « $Fa = Fb$ », perchè (usando il procedimento inverso) *solo* a questa essa insegna a sostituire una scrittura di significato noto (« aRb »).

Riserbandoci di esaminare se la 1 sia almeno una *Df implicita* di F o non ne sia piuttosto una *pseudo Df*, consideriamola intanto quale *Df esplicita* di « $Fa = Fb$ » e domandiamoci se, come tale, essa sia *arbitraria*.

La questione è insolita perchè, dai tempi più remoti sino ai nostri, i logici si son trovati d'accordo nel ritenere che le *Df esplicite* siano *arbitrarie* e perciò *irreprensibili*.

Si è ritenuto cioè, e generalmente si ritiene, che — se può esser discussa l'*opportunità* di una *Df esplicita*, dal punto di vista *etimologico* o *tradizionale*, e se può esserne discussa la *convenienza* dal punto di vista *espositivo* [1]) — non se ne possa contestare la *legittimità*: ogni *Df esplicita* sembrando un atto volontario dell'autore che non vincoli tuttavia la volontà del lettore, questi rimanendo libero di prescinderne, purchè, in ciascuna delle P seguenti in cui sia fatto uso della notazione ivi *definita*, sostituisca la notazione *definente*, il cui significato era *noto* prima di quella *Df*.

***

Sia α una *Df esplicita*.

Non v'ha dubbio che, la sua notazione *definita* essendo *nuova* rispetto alle P anteriori ad α, da queste non si potrebbe dedurre alcuna P in cui sia adoperata quella nota-

---

[1]) La quale *convenienza* sarà tanto più facilmente riconosciuta quanto più *breve* sia la notazione *definita*, rispetto alla notazione *definente*, o quanto più sian *numerose* le occasioni di giovarsene.

zione e perciò, in particolare, non si potrebbe dedurne α; cosicchè, α non può essere *dimostrata*.

Ora, non parrebbe potersi affermare, per l'istessa ragione ed altrettanto legittimamente, che dalle P anteriori ad α sarebbe impossibile dedurre la *negazione* di α e che perciò α non può essere *contraddetta*?

Eppure così non è — sebbene siano rispettate le leggi formali esposte dal Peano e adottate da' suoi collaboratori — quando la notazione *definita* sia una *condizione* il cui simbolo *principale* abbia un significato *noto*.

L'argomento si presterebbe ad ampia trattazione, ma non la estenderò più di quanto richieda il tema che mi sono proposto.

***

Sia K una *classe* nota e sia R una *relazione* nota fra i K; x, y, z siano individui arbitrari di K.

Sempre riferendosi a K, si suol dire che R è
riflessiva, quando « $x R x$ »
simmetrica, quando « se $x R y$, anche $y R x$ »
transitiva, quando « se $x R y$ ed $y R z$ », anche $x R z$ ».

L'*eguaglianza* (logica) è una *relazione* che è ad un tempo
riflessiva ($x = x$),
simmetrica (se $x = y$, anche $y = x$)
e *transitiva* (se $x = y$ ed $y = z$, anche $x = z$),
senza riferimento ad alcuna *classe* particolare, cioè *universalmente*.

Vi sono altre *relazioni* che son pure ad un tempo *riflessive*, *simmetriche* e *transitive*, ma relativamente ad una *classe* particolare K; e queste noi diremo *egualiformi* in K.

Ora è agevole dimostrare il seguente

Teorema I. Dalla P

1. se a e b sono K, « $Fa = Fb$ » significa « aRb »

si deduce la P

(2) R è *egualiforme* in K.

Dim. Siano x, y, z individui arbitrarî di K.

L'*eguaglianza* essendo *riflessiva*, « $Fx = Fx$ »; cioè [1] « xRx »;
se « xRy », cioè [1] se « $Fx = Fy$ », allora, l'*eguaglianza* essendo *simmetrica*, « $Fy = Fx$ »; cioè [1] « yRx »;
se « xRy ed yRz », cioè [1] se « $Fx = Fy$ ed $Fy = Fz$ », allora, l'*eguaglianza* essendo *transitiva*, « $Fx = Fz$ »; cioè [1] « xRz ».

Riassumendo: R è *riflessiva, simmetrica* e *transitiva* in K, cioè R è *egualiforme* in K.

* * *

Ciò basta a chiarire che una P del tipo 1 non può assumersi *arbitrariamente* quale Df; affinchè ciò sia *lecito* è *necessario* che *anteriormente* sia stata enunciata la (2) od almeno P dalle quali la (2) possa venir dedotta.

Invero, per il teorema dimostrato:
se dalla P precedenti risultasse la *negazione* della (2) [1]), la 1 sarebbe fonte di *contraddizione*;
se le P precedenti non consentissero nè di *affermare* nè di *negare* la (2), la 1 avrebbe in pari tempo ufficio di Df e di *postulato*.

* * *

Risposto negativamente alla domanda che ci eravamo rivolta circa l'*arbitrarietà* di una Df del tipo 1, sia pur quale Df *esplicita* di « $Fa = Fb$ », e supposto d'or innanzi che R sia *egualiforme* in K, — un'altra osservazione dobbiam fare in quanto si voglia assumere la 1 quale Df *implicita* di F.

L'accennato divieto di usare del simbolo F altrimenti che in scritture del tipo « $Fa = Fb$ » non proviene soltanto

---

[1]) Il che è ben possibile.

Ad es: fra *rette* o fra *piani* o fra *retta e piano*, la relazione « *è perpendicolare a* » è soltanto *simmetrica*;

fra *numeri* o *segmenti* od *angoli* ecc., la relazione « *è maggiore di* » è soltanto *transitiva*.

da uno scrupolo formale, ma è giustificato dal fatto che una P del tipo 1 *non individua* il *significato* di F.

Alcuni esempi varranno a dimostrarlo.

***

Riesaminiamo anzitutto l'es. già dato:

1) se a e b sono poligoni, allora

« area di a = area di b » significa « a è equivalente a b ».

Poichè la relazione « *è equivalente a* » è *egualiforme* per la classe dei « *poligoni* »[1]), non contestiamo che la 1) possa *legittimamente* assumersi quale *Df esplicita* di

« area di a = area di b »;

ma *neghiamo* che la 1) *individui* il *significato* di

« area di a ».

A priori si potrebbe osservare: se il trattista riuscisse a formare un'opportuna notazione *definente*, a significato *noto*, non v'ha dubbio che alla 1) preferirebbe la *Df esplicita*:

1') se a è un poligono, allora « area di a » significa « .... »; se vi rinuncia, gli è che non vi riesce.

Ed ancora: poichè la scrittura

« area di a = area di b »

non è più breve di

« a è equivalente a b »,

quale *convenienza* avrebbe egli ad assumere la 1) come *Df*, se non avesse il proposito di valersene poi *illegittimamente*, usando la frase isolata « area di a »?

Se così non fosse, egli potrebbe rinunciare indifferentemente alla parola « *area* », abbandonando la 1), o alla parola « *equivalente* », ricorrendo sin da principio alla parola « area »[2]).

---

[1]) Ciò si deduce agevolmente dalla *Df esplicita*:

se a e b sono poligoni, allora « a è equivalente a b » significa « a e b si possono decomporre in poligoni rispettivamente sovrapponibili ».

[2]) Basterebbe che, rinunciando alla 1) ed alla *Df* enunciata nella nota precedente, assumesse quale *Df* la *P*:

se a e b sono poligoni, allora « area di a = area di b » significa « a e b si possono decomporre in parti rispettivamente sovrapponibili ».

Invece egli non rinuncia alla parola « area », ma vi ricorre il più tardi possibile per preservare la massima parte della teoria da una critica di cui intuisce la legittimità.

* * *

Ma sospendiamo la critica alle *intenzioni* del trattatista, per occuparci soltanto del valore intrinseco della 1) quale *Df*.

Supposto dunque, com'è doveroso supporre, che, prima della 1), il lettore ignori il significato della frase « *area di* » — chi dopo la 1) le avesse attribuito *un significato preciso*, dovrebbe convenire che si potrebbe attribuirle *invece* il significato espresso da una qualunque delle frasi « *doppio dell'area di* », « *triplo dell'area di* »,.... « *metà dell'area di* »,... in ciascuna delle quali suppongo che « *area di* » abbia *il* significato attribuitole *dapprima*. Con ciò, la frase « *area di* » si rivela suscettibile di *innumerevoli significati diversi* ciascuno dei quali è compatibile con la 1).

Si obbietterà che la 1) appunto si dice *Df per astrazione* di « *area di* » in quanto *il significato* da attribuire a tal frase è *l'insieme dei significati* compatibili con la 1).

Ma allora, prima che la 1) ci apprenda *il* significato di « *area di* », bisogna aver trovato *tutti* i suoi significati compatibili con la 1); e come si accerta il lettore di averli considerati *tutti*?

Come, ad es., un lettore ignaro di stereometria potrebbe includere fra i significati di « area di *a* » questo, che pur verifica la 1): « volume del prisma avente per base *a* e per altezza un segmento di lunghezza costante » ? [1]).

---

[1]) Nè vale replicare che nemmeno i *postulati* di una teoria *individuano* il significato dei simboli *primitivi* (non definiti), perchè — prescindendo dal fatto che il lettore è lasciato *libero* di attribuire ai simboli primitivi *uno* qualunque dei sistemi di significati compatibili coi postulati e che *dopo ciò* il significato di ciascuna notazione *definita esplicitamente* risulta *individuato*, — il tentar di giustificare l'*indeterminatezza* della frase « *area di* » con quella dei simboli primitivi equivale a riconoscere che la 1), sua presunta *Df*, *non è una Df*.

***

Ecco altri es. di possibili *Df per astrazione*:

2) se a e b sono *rette*, allora

« *direzione* di $a =$ *direzione* di b »

significa « a è *parallela* a b ovvero *coincide* con b »;

3) se α e β sono piani, allora

« *giacitura* di $\alpha =$ *giacitura* di β »

significa « α è *parallelo* a β ovvero *coincide* con β » [1]).

Si osservi che, se le rette a e b sono rispettivamente *perpendicolari* ai piani α e β, le due condizioni

« a è *parallelo* a b ovvero *coincide* con b »

« α è *parallelo* a β ovvero *coincide* con β »

sono equivalenti, cioè da ciascuna si deduce l'altra.

Ne segue, per le 2) 3), che è indifferente dire

« *direzione* di $a =$ *direzione* di b »

ovvero

« *giacitura perpend.* ad $a =$ *giacitura perpend.* a b »;

e che è pure indifferente dire

« *giacitura* di $\alpha =$ *giacitura* di β »

ovvero

« *direzione perpend.* ad $\alpha =$ *direzione perpend.* a β ».

Dal che risulta che, scelto per ciascuna delle frasi

« *direzione di* » e « *giacitura di* a »

un significato compatibile con le 2) 3) e ricavatone il significato delle frasi (espressamente ordinate così)

« *giacitura di un piano perpendicolare a* »

« *direzione di una retta perpendicolare a* »,

il significato di queste può venire assunto, rispettivamente, quale *nuova* interpretazione delle frasi

« *direzione di* » e « *giacitura di* ».

---

[1]) È noto che due *rette* si dicono *parallele* quando stanno in uno stesso piano e non hanno alcun punto comune, e che due piani si dicono *paralleli* quando non hanno alcun punto comune.

Pertanto, la relazione « *è parallelo a* » è *simmetrica* (sia fra *rette* che fra *piani*), ma non è *riflessiva* nè *transitiva*. Invece la relazione

« *è parallelo a* ovvero *coincide con* »

è *egualiforme* in ambo i casi.

Ci sembra inutile addurre altri es. per giustificare il nostro asserto che la 1, quale *Df* implicita di « *Fa* », è *ambigua* [1]).

***

Ed ora, dalla parte critica passando alla parte espositiva, vediamo in qual modo si possano evitare gli inconvenienti additati.

Stabiliamo anzitutto la seguente *Df esplicita*:

Definizione. Se K è una *classe* in cui R è una *relazione egualiforme* e se a è un individuo arbitrario di K, allora

« **astrazione** di a rispetto ad R »

significa « l'insieme di tutti e soli quei K che stanno nella relazione R con a ».

Ad es: se a è un *poligono*, allora

« *astrazione* di a rispetto alla relazione *è equivalente a* »

è « l'insieme di tutti e soli i poligoni x tali che

x è equivalente ad a ».

Poi dimostriamo il seguente

Teorema II. Se K è una *classe* in cui R è una *relazione egualiforme* e se a e b sono K, allora (per brevità, indicando ordinatamente con Fa ed Fb le *astrazioni* di a e di b rispetto ad R):

« $Fa = Fb$ »

quando e sol quando « xRy ».

Dim. Poichè R è *riflessiva* in K ed a è un K,

aRa

cioè [2])

a è un (individuo della classe) Fa. (1)

---

[1]) In generale, se f è *un* significato di F compatibile con la 1, ogni *altro* significato di F compatibile con la 1 è *funzione biunivoca* di f, per ogni valore assunto da fx al variare di x in K.

[2]) In questa *Dim* si ricorre soltanto, e ripetute volte, all'*ipotesi* del teorema stesso e alla *Definizione*; perciò trascuriamo di citar continuamente l'una e l'altra.

Se $Fa = Fb$ (se cioè alle classi Fa ed Fb appartengono gli *stessi* individui), allora, per la (1), a è un Fb e quindi aRb; dunque:

$$\text{se } Fa = Fb, \text{ allora } aRb. \tag{2}$$

Viceversa: se aRb e se x è un (individuo arbitrario della classe) Fa, se cioè x è un K tale che xRa, allora da « xRa ed aRb » — poichè R è *transitiva* in K ed x, a, b sono K — si deduce xRb, cioè x è un Fb; dunque:

$$\text{se } aRb, \text{ allora ogni } Fa \text{ è un } Fb. \tag{3}$$

Analogamente:

$$\text{se } bRa, \text{ allora ogni } Fb \text{ è un } Fa. \tag{4}$$

Ma — poichè R è *simmetrica* in K ed a, b sono K —

$$\text{se } aRb, \text{ allora } bRa;$$

da ciò e dalle (3) (4) risulta:

se aRb, allora ogni Fa è un Fb ed ogni Fb è un Fa;

brevemente:

$$\text{se } aRb, \text{ allora } Fa = Fb. \tag{5}$$

Riassumendo (2) e (5) si conclude appunto che

« $Fa = Fb$ » quando e sol quando « aRb ».

* * *

Or dunque — se fra *i varî significati* di « Fa » compatibili con la 1 si sceglie una volta per tutte *quello* indicato nell'ipotesi del Teorema II e che è perfettamente *individuato* dalla *Definizione* — risulta che la consueta *Df per astrazione*, cioè del tipo 1, è un *teorema* della *teoria dell'astrazione* (la qual teoria non d'altro si compone fuorchè appunto della *Definizione* e del *Teorema* II).

Poichè la dimostrazione del teorema è puramente *formale* (non richiede cioè di *conoscere* nè a nè b nè K nè R), nelle applicazioni, data la *Df esplicita* di una particolare *astrazione*, si potrà legittimamente farla subito seguire dall'antica *Df per astrazione* con questo mutamento: che invece di una *Df* essa è un *corollario* della *nuova Df*.

Eccone alcuni es:

α) *Df*. Se a è un *poligono*, chiameremo

« *area* di a »

l'*astrazione* di a rispetto alla relazione « *è equivalente* a ».

Cor. Se a e b sono *poligoni*,

« area di a = area di b »

equivale a dire

« a è equivalente a b » [1]).

β) *Df.* Se a è una *retta*, chiameremo

« *direzione* di a »

l'*astrazione* di a rispetto alla relazione « *é parallelo a* ovvero *coincide con* ».

Cor. Se a e b sono *rette*,

« *direzione* di a = *direzione* di b »

equivale a dire

« a è parallelo a b ovvero coincide con b ».

Analogamente per la *giacitura* di un piano, ecc.

***

Una riprova della *legittimità* della nostra *Definizione* sta nel fatto ch'*essa non è necessaria*: il *Teorema* II continua a sussistere (purchè, come si è avvertito, alla notazione *definita* si sostituisca la notazione *definente*).

E si badi che *didatticamente* può esser preferibile rinunciare alla parola *astrazione*.

L'es. α) diviene allora:

α') *Df.* Se a è un *poligono*, chiameremo

« *area* di a »

l'insieme di tutti e soli quei *poligoni* che sono *equivalenti* ad a; e il *Cor.* rimane invariato.

Così, per dare un altro es. notevole, la teoria dei *numeri interi assoluti* può fondarsi così sui concetti di *classe* e di *corrispondenza biunivoca*:

γ) *Df.* Se a è una *classe*, chiameremo

« *numero* degli a »

l'insieme di tutte e sole le *classi* che sono in *corrispondenza biunivoca* con a.

---

[1]) Si confrontino ordinatamente questa *Df* e il suo *Cor* con le *P* 1') e 1).

Cor. Se a e b sono *classi*,

« numero degli a = numero dei b »

equivale a dire « a è in corrispondenza biunivoca con b »[1])

***

Si potrà obbiettare, ed io non lo contesto, che il buon senso e l'esperienza guidano volta a volta il trattatista a giovarsi delle consuete *Df per astrazione* sol quando si tratti di *relazioni egualiformi* nella *classe* considerata, evitando così ogni pericolo di *contraddizioni*.

Ma può esser stato utile notare che, se il teorema I chiarisce la *necessità* di tale *condizione*, il teorema II ne precisa la *sufficienza*.

Ed ancorchè il soccorso, reale o presunto, dell'intuizione inducesse volta a volta il trattatista a ritener perfettamente *individuate* le idee *ambiguamente* definite *per astrazione* (nel modo consueto) — non sarà stato inutile rilevare che l'ambiguità — era insita a quel *tipo* di *Df* [1] e additare un procedimento generale che — affrancando dal malfido ausilio dell'*intuizione* — trasporti, dai campi psicologico e gnoseologico al campo *logico*, la *individuazione esplicita* delle *astrazioni matematiche*.

E mi pare valga la pena di evitare gli inconvenienti additati, poichè il procedimento proposto insegna a farlo

---

[1]) Cioè: « appaiando ciascun a con un b diverso, seguente gli a e i b si esauriscono insieme »; volgarmente, « gli a sono tanti quanti sono i b ».

Per passare al concetto di *numero*, occorre stabilir prima quello di *classe finita*, il che può farsi così:

Df. Dire che

« a è una *classe finita* »

significa « a è una *classe*; e, se x è una classe *contenuta* in a (a esclusa) non si può stabilire alcuna *corrispondenza biunivoca* fra x ed a.

Df.

« *numero intero assoluto* »

significa « *numero di* una classe finita »;

cioè: dire

« α è un numero intero assoluto »

significa: si può determinare una classe finita a tale che α sia il « *numero* degli a ».

molto agevolmente, senza alterare la compagine delle teorie che ora si iniziano con una *Df per astrazione* del tipo 1.

In ogni modo, un risultato notevole mi sembra conseguito nel campo della *logica* pura, in quanto *la teoria delle definizioni* risulta semplificata mediante l'abbandono del tipo 1, ritenuto sin qui necessario in alcune applicazioni.

Parma, 26 settembre 1907.

ALESSANDRO PADOA.

Sul concetto di probabilità

Noi ci troviamo spesso nella necessità di regolare uniformemente le nostre azioni in rapporto a fenomeni che offrono un certo numero di alternative.

Così, quando dobbiamo determinare la posta in un giuoco, nel quale alcuni colpi saranno favorevoli a noi, altri al nostro avversario; quando dobbiamo fissare il canone vitalizio da pagarsi a persone che hanno versato un certo capitale e che verranno a morte in età diverse. Si intende come vi debba essere, fra tutte, una norma di condotta che, seguita per l'intera classe di fenomeni che ci interessa, darà luogo ad un errore minimo e a cui sarà quindi plausibile attenersi nei singoli casi. Tale norma di condotta ci è suggerita dal criterio di probabilità.

Come si determina la probabilità di un fenomeno? Facciamo un caso concreto. Caio e Tizio giuocano alla « roulette »; il campo della « roulette » è distinto in 20 settori di uguale superficie, di cui 5 dipinti a rosso e 15 dipinti ad altri colori. Tizio scommette che la freccia segnerà rosso, Caio che segnerà altro colore. Qual'è la probabilità di vincere per Tizio?

Consideriamo che la freccia si deve fermare su uno dei 20 settori e si potrà fermare ugualmente su ciascuno di essi: il giuoco si potrà cioè effettuare indifferentemente in 20 modi, dei quali 5 sono favorevoli a Tizio e 15 a Caio. Noi diciamo che in questo caso $^5/_{20}$ è la probabilità di vincere di Tizio; misuriamo cioè la probabilità mediante il

rapporto del numero 5 dei casi favorevoli a Tizio al numero 20 dei casi possibili, ritenendo che questi casi sieno tutti ugualmente possibili.

Analogamente si determina la probabilità in tutti i giuochi di azzardo.

La teoria classica delle probabilità, che dai giuochi di azzardo trasse origine ed incremento e sul loro schema modellò tutte le sue applicazioni posteriori, diede appunto della probabilità la definizione seguente:

Probabilità di un fenomeno è il rapporto fra il numero delle modalità (o eventualità o casi) favorevoli al fenomeno e il numero di tutte le possibili modalità, tutte le modalità essendo ugualmente possibili.

Senza dubbio, questa definizione offre qualche inconveniente. Non si può ritenere di avere ridotto con essa il concetto di probabilità ad altri concetti noti, il concetto di ugualmente possibile essendo tutt'altro che chiaro. E da due secoli infatti gli scritti filosofici intorno alla probabilità hanno lo scopo precipuo di riempire questa lacuna.

Dissero alcuni che ugualmente possibili si devono ritenere due fenomeni quando non abbiamo alcuna ragione per giudicarli disugualmente probabili. Ma fu risposto che era questo un voler ricavare una conoscenza dell'ignoranza, un voler trarre qualche cosa dal nulla. D'altra parte il numero delle modalità è sempre il frutto di una distinzione logica più o meno arbitraria. Noi possiamo, ad esempio, dividere il fenomeno A in tre modalità B, C, D; nulla sappiamo circa la frequenza di queste modalità, dovremmo quindi dire secondo questa teoria, B, C, D, sono ugalmente possibili: la probabilità di B è $= 1/3$. Ma noi potremmo con ugual ragione dividere A in quattro modalità: B, E, F, G. Poichè nulla sappiamo sulla frequenza di queste modalità dovremmo dire: le modalità B, E, F, G sono ugualmente possibili, la probalità di B è $= 1/4$. È chiaro che noi potremmo in questi casi attribuire con ugual diritto ad un'alternativa tante probabilità quanti sono i modi coi quali le modalità possono venire nella nostra mente distinte e raggruppate.

Dissero altri che la uguale possibilità delle varie modalità deve desumersi di caso in caso dai caratteri fisici o geometrici dei corpi a cui la probabilità si riferisce; per esempio, nel giuoco della roulette, dall'uguale ampiezza dei varî settori; nel giuoco dei dadi dalla simmetria delle faccie e dalla coincidenza del centro barico col centro geometrico. E che così si faccia in pratica non si può dubitare; ma quale criterio generale ci guida nei singoli casi, per giudicare che la presenza di certi caratteri è sufficiente per ritenere due fenomeni ugualmente possibili e che la presenza di certi altri caratteri è invece insufficiente o superflua? È appunto questo criterio generale che si domanda, domandando la definizione dell'ugualmente possibile, e il semplice constatare che esso esiste non è spiegare quale esso sia.

A mio modo di vedere, ugualmente possibili si debbono ritenere, secondo il concetto dei classici, due modalità di un fenomeno, quando questo fenomeno si può avverare indifferentemente con l'una o con l'altra di esse. E noi diciamo che esso si può avverare indifferentemente con l'una o con l'altra, quando, conoscendo tutte le cause del fenomeno e tutte le cause che determinano le sue varie modalità, non troviamo fra queste e quelle alcuna circostanza comune. Facciamo, ad esempio, delle estrazioni da un' urna contenente palle rosse e nere in ugual numero. Le cause che determinano l'estrazione di una palla piuttosto che di un' altra non hanno nulla in comune con le cause che hanno fatto dipingere questa o quella palla in rosso e in nero. Diciamo perciò che è ugualmente possibile l'estrazione di una palla rossa o di una nera.

Un'altra difficoltà però rimane ed è questa. Le modalità dei fenomeni sono sempre, come dicevamo, il frutto di una distinzione logica più o meno convenzionale. Ora, in molti casi, noi non possiamo operare la distizione dei fenomeni in modalità ugualmente possibili; così per la morte di una persona, per il sesso di un nato, per un infortunio sul lavoro. Se, ciò non ostante, noi parliamo della probabilità che un decesso segua per una data causa, che il sesso di un nato sia maschile, che un infortunio sul lavoro sia

seguìto da morte, lo facciamo evidentemente su di un fondamento diverso da quello indicato dalla definizione classica.

Appunto per riguardo a questi fenomeni, sorse un'altra definizione di probabilità, che potremmo dire empirica.

La probabilità di un fenomeno è data dal rapporto fra il numero delle volte, in cui il fenomeno si è osservato avverarsi, e il numero totale delle osservazioni, ammesso che quest'ultimo numero sia sufficientemente grande.

Ma — fu risposto — per quanto grande si fissi il numero delle osservazioni fatte, si potrà sempre trovare un numero più grande di esso, nè si potrà mai garantire che la frequenza del fenomeno nelle osservazioni fatte sia uguale alla frequenza che esso avrebbe mostrato in un numero di osservazioni maggiore. La definizione empirica della probabilità è dunque troppo vaga, e, appena noi cerchiamo di precisarla, ci si manifesta inesatta.

***

Entrambe le definizioni su riferite considerano la probabilità come qualche cosa di astratto, che si riferisce al fenomeno indipendentemente dall'estensione e dal momento delle nostre osservazioni. Sorta invece per scopi pratici, la probabilità non può avere che un significato concreto. Noi abbiamo bisogno di regolare le nostre azioni di fronte a classi concrete di fenomeni, ben delimitate da certi limiti di spazio e di tempo, e per codeste classi, relativamente a codesti intervalli, ci domandiamo la probabilità.

Ora quale è la norma di condotta più plausibile di fronte a una classe di fenomeni che presentano varie alternative?

Se noi regoliamo le nostre azioni in base alla media aritmetica, renderemo nulla la somma algebrica dei nostri errori e minima la somma dei loro quadrati. Si intende quindi come la probabilità che, entro una data classe di fenomeni, si presenti una certa alternativa debba essere data dalla sua frequenza media. In altre parole diremo:

La probabilità che un fenomeno A *presenti un certo carattere* B, *entro determinati limiti di spazio e di tempo, è data*

dal rapporto del numero delle volte, in cui, entro codesti limiti, A *si presenta accompagnato da* B, *al numero di tutte le volte, in cui, entro gli stessi limiti, si avvera* A.

Di fatto noi determiniamo la probabilità molto spesso in questo modo.

Vogliamo, per esempio, fissare lo stipendio mensile di un operaio, che lavora 5 volte per settimana. Il lavoro giornaliero dell'operaio non è sicuro, non è escluso, è solo possibile; noi determiniamo il grado della sua possibilità, ossia la sua probabilità, mediante il rapporto $^5/_7$ fra il numero dei giorni in cui egli lavora e il numero di tutti i giorni.

Vogliamo misurare la probabilità che in un dato periodo storico l'adulterio fosse punito con la morte. Contiamo, a tal fine, il numero di tutte le cause di adulterio giudicate e lo dividiamo per il numero di quelle chiuse con la sentenza capitale.

In questi casi, ed in molti altri consimili, la determinazione della probabilità è semplice ed esatta. Appunto in ragione della loro semplicità, l'attenzione umana trascurò più che non dovesse questi casi e fu attratta invece da quelli, nei quali la determinazione della probabilità è meno agevole e si può fare solo per via di approssimazione. La definizione classica e la definizione empirica su ricordate indicano appunto i metodi più comuni, coi quali determiniamo approssimativamente le probabilità dei fenomeni.

Nei giuochi di azzardo, ad esempio, noi non possiamo tener conto di tutte le circostanze che determinano le varie alternative del giuoco, ma solo di un gruppo di esse, dipendente, ad esempio, nel giuoco della « roulette », dall'estensione dei settori delle varie tinte; nel giuoco dei dadi, dal numero delle faccie che portano certi segni; nel lotto, dal numero delle palle che portano certe cifre e dal numero di quelle che portano cifre diverse. Le altre circostanze, dipendenti rispettivamente dalla spinta data alla freccia della « roulette », dal modo di gettare i dadi, dal modo di agitare l'urna e di estrarre la palla, sfuggono alla nostra previsione. La conoscenza degli strumenti del giuoco ci permette però di dire che queste cause non possono avere per

effetto di far prevalere regolarmente una certa alternativa sopra un'altra; i loro effetti sono, in altre parole, accidentali rispetto agli effetti delle cause di cui teniamo conto. Possiamo per ciò ritenere che la nostra previsione è sufficiente agli scopi pratici e diviene tanto più esatta quanto più è grande il numero delle osservazioni. Per un numero di osservazioni infinito, la previsione sarebbe esatta o, in altre parole, la fequenza relativa di un'alternativa coinciderebbe col rapporto fra il numero delle modalità favorevoli al fenomeno ed il numero di tutte le modalità ugualmente possibili.

In molti altri casi, noi possiamo determinare la frequenza relativa di un fenomeno entro certi limiti di spazio e di tempo solo approssimativamente, sulla base della sua frequenza relativa entro limiti di tempo e di spazio diversi. Trascuriamo anche qui un gruppo di circostanze, dipendente dalle modificazioni, più o meno accidentali, sopravvenute nel determinismo del fenomeno e teniamo conto solo di altre circostanze permanenti, che ci paiono più importanti.

Conviene riconoscere che, nella vita pratica, l'immensa maggioranza delle probabilità non si può determinare esattamente, ma si deve determinare approssimativamente, o col metodo indicato dalla definizione empirica, o, anche più spesso, col metodo indicato dalla definizione classica.

Ma il riconoscere l'importanza pratica della probabilità approssimata non ci deve far perdere di vista la natura e lo scopo della probabilità al punto da farci ritenere che essa rapprsenti il criterio di condotta obbiettivamente più vantaggioso e che la frequenza relativa di un'alternativa sia solo un'espressione approssimata della sua probabilità.

Quando si sia constatato che, nel secolo scorso, si ebbero in un certo paese, su 1000 nascite 515 maschi, non solo noi non possiamo praticamente prendere a misura della probabilità di una nascita maschile, in codesto periodo e in codesto paese, una quantità diversa da 0,515, ma dobbiamo anche dire che chiunque al principio del secolo scorso avesse dato, per considerazioni aprioristiche od empiriche, una misura diversa di probabilità, non sarebbe stato nel

vero, per quanto possa esservisi avvicinato nei limiti del previdibile.

Lo stesso deve dirsi per le probabilità delle varie alternative nei giuochi di azzardo. La probabilità che in una partita vinca una certa persona si determina da ognuno mediante il rapporto fra le modalità del giuoco ad essa favorevoli e tutte le modalità ugualmente possibili. Nessun dubbio infatti che *a priori* noi siamo incapaci di tener conto delle altre circostanze che ci appaiono accidentali. Ma nessun dubbio pure che, se, in seguito, riscontreremo a posteriori che queste circostanze esercitarono nel giuoco una notevole influenza, dobbiamo riconoscere che in codesta partita la possibilità di vincere era per codesta persona in realtà diversa da quanto noi potevamo umanamente prevedere.

Noi possiamo così *a priori* determinare in varî modi, e quasi sempre approssimativamente, il grado di possibilità o probabilità di un'alternativa. Ma solo a posteriori possiamo decidere quale era veramente il grado di possibilità che noi ricercavamo. Come a posteriori dobbiamo convenire che era impossibile un avvenimento che *a priori* ci pareva possibile, ma che in realtà non si è avverato, così, qualunque sia il grado di possibilità che *a priori* si è attribuita ad un'alternativa, dobbiamo riconoscere a posteriori che esso non poteva essere diverso dalla frequenza, con la quale effettivamente l'alternativa si è verificata.

Fondato sulla definizione classica, il calcolo delle probabilità ha, nei suoi svolgimenti attuali, la seguente portata: Conosciuto il rapporto delle modalità favorevoli a certi fenomeni a tutte le modalità possibili, si deduce il rapporto delle modalità favorevoli a certe combinazioni di codesti fenomeni a tutte le loro possibili modalità. Per esempio, dal numero delle palle bianche e nere, che stanno nel fondo di un'urna, si ricava il rapporto dei casi favorevoli all'estrazione di x palle nere in n sorteggi a tutti i casi che si possono verificare in n sorteggi. Di qui si trae una previsione approssimata intorno alla frequenza, con la quale codesta combinazione effettivamente si verifica.

Le applicazioni del calcolo delle probabilità sono perciò perfettamente esatte finchè si riferiscono a fenomeni che si possono scindere *a priori* in modalità ugualmente possibili; tali sopratutto i giuochi di azzardo.

Ma il calcolo classico delle probabilità sdegnò ben presto la primitiva denominazione di « Théorie des hasards » ed estese il suo campo di applicazione ai più svariati fenomeni fisici e sociali, intendendo a prevedere, dalla frequenza che un certo fenomeno mostra in una massa di n casi, la sua frequenza probabile in una massa di n/x o di xn casi.

Ora è necessario avvertire che questa estensione ha bisogno di ipotesi che non sono mai esatte e che talora possono portare molto lungi dalla verità.

L'ipotesi, da cui si parte, è che la frequenza relativa di un fenomeno constatata in un grande numero n di osservazioni corrisponda al rapporto fra i casi favorevoli e i casi possibili del fenomeno. Ciò non è mai esatto.

Ma un'altra ipotesi ben presto si fa in manifesta contraddizione coi fatti.

Si è constatato che il fenomeno in n osservazioni si è avverato m volte: si procede invece nei calcoli come se tutte le combinazioni del fenomeno in n casi fossero possibili; come se fosse possibile cioè che esso si avverasse 0, 1, 2.... $n-1$, n volte. Si ammette per tal modo la possibilità di combinazioni nel fatto escluse; si viene a diminuire la probabilità delle combinazioni nel fatto possibili; si giunge così a conclusioni sistematicamente inesatte.

Esaminare la portata di queste inesattezze, determinare quando si possano trascurare e quando se ne debba tener conto, indicare i metodi di calcolo, coi quali si può risalire con precisione dalla frequenza di un fenomeno in una certa massa di osservazioni alla sua frequenza in una parte o, viceversa, in una massa più estesa, formano gli interessanti problemi che la nuova definizione empirica della probabilità apre dinanzi al calcolo della probabilità.

CORRADO GINI.

Il calcolo della probabilità
e
l'ordinamento giudiziario

(Riassunto)

Sono date tre urne, ciascuna delle quali contiene cento palle; fra queste, in ogni urna, B sono bianche e N nere.

Poniamo

$$B / 100 = b, \qquad N / 100 = n,$$

e calcoliamo la probabilità (p), che vi è di estrarre alla prima estrazione, cavando una palla da ciascuna urna, una maggioranza di palle bianche.

Viene immediatamente

$$p = b^3 + 3\, b^2\, n.$$

Il problema assume un significato pratico quando si assimili l'urna isolata al pretore, il sistema delle tre urne al tribunale (collegio di tre membri). Faremo corrispondere inoltre le sentenze *confermate* in appello alle palle bianche, le *riformate* alle palle nere.

Ciò posto, si ricava dalle statistiche italiane, che negli anni 1896-99 furono confermate in seconda istanza 56,0 sentenze di pretori sopra cento. La probabilità dunque di ottenere una sentenza confermabile da un tribunale italiano sarà

$$\begin{aligned} p &= (0{,}56)^3 + 3.\ (0{,}56)^2.\ 0{,}44, \\ &= 0{,}5896. \end{aligned}$$

Le statistiche insegnano invece che, nello stesso periodo di tempo, furono confermate 58,6 sentenze di tribunali sopra cento. L'errore della teoria rispetto all'esperienza è così di 3,6 sopra mille sentenze; e l'accordo si può dunque ritenere soddisfacente.

Ammessa la bontà dei nostri calcoli, si domanda adesso quale sia il vantaggio del collegio (di tre membri) rispetto al giudice unico.

Tale vantaggio è rappresentato analiticamente dall'espressione

$$p - b = b^3 + 3\,b^2\,n - b,$$

la quale espressione, variando l'argomento (b), assume i valori segnati nella tabella

b	$b \cdot p$	b	$p \cdot b$
0,55	0,02	0,80	0,10
0,60	0,05	0,85	0,09
0,65	0,07	0,90	0,07
0,70	0,08	0,95	0,04
0,75	0,09	1,00	0,00

Se ne deduce che, quando, come nel caso nostro, il giudice unico è capace di dare poco più di 50 sentenze buone sopra cento, il vantaggio del collegio è illusorio.

Si ha invece un vantaggio sensibile quando le sentenze confermabili arrivano ad essere in numero di 75 a 80 %. E il vantaggio è nullo di nuovo quando si disponga di giudici ottimi.

ANTONIO GARBASSO.

La nozione del tempo e dello spazio nella soluzione del problema dell'infinito [1])

Volendo essere proprio sincero devo dire, anche a rischio di passare per presuntuoso, che io non arrivo a comprendere come la vera nozione del tempo e dello spazio dopo tanti secoli di elocubrazioni filosofiche, costituisca un problema ancor oggi insoluto, malgrado sia difficile aprire una rivista filosofica senza che direttamente o indirettamente l'eterno problema vi sia discusso o, per lo meno accennato.

La sorpresa, secondo me, non sarebbe giustificata se la filosofia si dichiarasse impotente a dare la definizione del tempo e dello spazio, ma dopo che tale definizione è stata trovata ed ammessa per universale consenso, a me pare che la soluzione del grande problema non sia di insuperabile difficoltà. Tale soluzione è poi di importanza capitale, perchè da essa scaturisce, come vedremo, la soluzione del problema dell'infinito che è sempre stato il più grande scoglio della filosofia di tutti i tempi.

* * *

Malgrado l'avvento del criticismo che avrebbe dovuto una volta per sempre tracciare il solco netto e profondo

[1]) Parte di un lavoro inedito, *L'idealismo della natura*, basato esclusivamente sopra *il principio di identità*, nel quale è posta la soluzione dei principali problemi filosofici ancora insoluti, e ciò allo scopo unico di far conoscere la bontà del metodo. Questo sunto invece è ridotto in modo di avere per iscopo non già la soluzione di un quesito per far apprezzare il metodo, ma viceversa la soluzione di un problema dietro l'applicazione del metodo il quale perciò è più intuibile che dimostrato.

che divide il soggetto dall'oggetto, nonchè il mondo soggettivo dal mondo oggettivo, la filosofia e la matematica navigano ancora nell'alto mare della confusione di queste due cose.

Eppure non è possibile la soluzione di alcun fondamentale problema della conoscenza se prima non si è proceduto alla separazione netta e precisa del mondo soggettivo dal mondo oggettivo, la maggior confusione dei quali nacque dal giorno in cui gli antichi matematici posero a base della filosofia delle matematiche l'idea del continuo che condusse a quella dell'infinito, da cui nacque più tardi quella dell'indefinito.

Secondo Arago l'idea dell'infinito nelle matematiche sarebbe dovuta ad Archimede, alla mente del quale si sarebbe affacciata il giorno in cui egli volle determinare il rapporto del diametro alla riconferenza; è presumibile però che esistesse anche prima, ed anche Euclide accenna ad essa come a cosa non nuova. Comunque i matematici antichi (e moderni), posto a base della conoscenza matematica l'idea del continuo, non seppero più liberarsene, e grandi sono gli sforzi che la storia della scienza registra, fatti per risolvere il problema dell'infinito, senza vedere che la quistione non vertiva propriamente fra finito ed infinito, ma fra continuo o non continuo.

Ammessa infatti nella geometria l'idea del continuo, doveva per logica conseguenza scaturire quella della suddivisione *all'infinito* degli elementi geometrici. Fu allora che cominciò la gara fra i matematici per stabilire un principio delle quantità geometriche al fine di basarvi sopra i postulati fondamentali della geometria. Dapprima gli stessi Euclide ed Archimede supposero che la suddivisione dell'elemento geometrico, per essere suscettibile di assumere un valore minore di ogni *quantità data*, potesse giungere a zero, e su questa idea stabilivano il principio che due grandezze le quali non differiscano fra loro che per una differenza minore di ogni grandezza data sono eguali. Come si vede fu un ripiego se non un non senso. Ma d'altra parte come fare a stabilire una base alla geometria?

Galilei vide l'insufficienza matematica del principio sopra esposto e tentò di rimediarvi considerando ogni quantità data come infinitesima e la chiamò indivisibile [1]). Gli indivisibili di Galilei sono poi diventate le *differenziali razionali* del Leibnitz e le *infinitamente piccole* del Newton, usate nel calcolo sublime.

Il Cavalieri, partendo anch'egli dall'idea degli indivisibili di Galilei, immaginava la sua geometria degli indivisibili, considerando l'elemento geometrico come un aggregato di indefiniti indivisibili, ecc., ecc.

Ma noi non staremo qui a perdere il tempo nel fare la storia di tutti i conati fatti dai matematici per uscire dal labirinto, in cui si trovarono smarriti; per rompere cioè la camicia di forza che ha sempre tenuta prigioniera la filosofia delle matematiche; vale a dire, insomma, per liberarsi dall'idea dell'infinito. Diremo solo che due furono le cause che resero vane le fatiche dei matematici; l'idea ingiustificata del continuo e la confusione delle cose con l'idea delle cose stesse.

***

Conoscere vale *comprendere*; comprendere una cosa vuol dire contenerla, abbracciarla. La natura non sarà quindi mai conosciuta se non sarà *compresa dal pensiero*, cioè abbracciata. Ma perchè una cosa possa essere abbracciata deve essere limitata; limitare la natura collo scoprirne i confini, ecco il grande problema che deve sopra ogni altro proporsi di risolvere la filosofia moderna.

Ma l'abbracciamento dei limiti della natura (umana) non sarà possibile al pensiero fino a tanto che esso non saprà liberarsi dall'idea del continuo, e di conseguenza di quella dell'infinito.

Siccome poi per natura non può intendersi altro, poichè

---

[1]) In tal modo, come vedremo, Galilei si trovava sulla soglia della soluzione del problema senza varcarla, sviato anch'egli dall'idea del continuo e dell'infinito.

altro non è, che la manifestazione del *tempo* dello *spazio* e della *qualità* [1]), così si avranno scoperti i confini della natura medesima, quando si avranno determinati quelli del tempo, dello spazio e della qualità, i tre principii naturali *necessari e sufficienti*. Se noi sapremo riuscire in quest'ardua impresa, dell'eterno problema avremo trovata la via della soluzione.

***

A ben poco approderà la scienza umana se prima di ogni altra cosa l'uomo non saprà stabilire la sua reale posizione rispetto alla natura, la sua potenza effettiva e le sue specifiche proprietà.

Senza entrare in questo argomento, a me pare facile il convincersi che l'uomo non possiede i mezzi sufficienti per conoscere tutti gli elementi che esistono o che possono esistere. Non ha, per es. il senso dell'elettricità, come ha quello del calore, non ha il senso del futuro, dello spazio non può apprendere che quello di tre dimensioni, mentre ne possono esistere altri di una, due, quattro dimensioni, ecc., che i matematici deducono logicamente, non comprende il continuo, l'infinito, ecc.

Se poi pensiamo ai fenomeni medianici dobbiamo concludere che ben miseri devono essere i mezzi di cui dispone l'uomo per conoscere tutto ciò che esiste. Invece di credere l'uomo un che assoluto che sta sopra la catena degli esreri, va considerato anch'esso un anello e non ultimo di questa catena; la quale può per questo essere prolungata oltre l'uomo stesso.

E qui giova notare che la natura fornì l'uomo di quelle sole proprietà che gli abbisognano per la sua conservazione, poichè è questa esclusivamente la finalità della natura nell'animale. L'uomo non è una macchina che abbia per iscopo il lavoro per il lavoro o per qualche finalità che sta fuori di esso, ma è una macchina che ha per iscopo di migliorar sè stessa.

---

[1]) Questa grande verità la si dimostra con evidenza matematica.

Se per certe apparenze alcuno giudicasse diversamente cadrebbe in errore allo stesso modo che vi cadrebbe se giudicasse che il miele formato dalle api abbia per fine la fabbricazione della cera e l'uovo della gallina la fabbricazione delle frittelle. La natura è eminentemente individualista anche quando è altruista.

Conoscere quindi l'ambiente per sfruttarlo, ecco lo scopo della natura nell'animale in genere. A tal fine essa fornì l'uomo di cinque sensi e di un pensiero i quali corrispondono all'ambiente in cui l'uomo è destinato a vivere. Il pretendere che con si scarsi mezzi, aventi un determinato quanto limitato scopo, l'uomo possa conoscere tutto nell'universo è formulare un' ipotesi senza fondamento scientifico e contraria a molti fatti notori.

L'uomo è certo uno degli immunerevoli esseri che popolano l'universo, a ciascuno dei quali è assegnato il proprio campo da coltivare, per vivere, crescere e perfezionarsi. Il *campo umano* è ciò che noi chiamiamo *natura*. Ma quante altre *nature* vi devono essere con elementi e con leggi di cui noi non possiamo avere idea! L'uomo domina la propria natura, ma non può avere alcuna nozione di eventuali altre nature, senza alcun dubbio poi egli non può avere nozione dell'infinito in cui tutte le nature, o per lo meno la sua natura, vive e prospera.

Ma chi dice natura dice contingente, dice finito, dice differenziato; fuori della natura, o delle nature, esiste l'infinito, l'immensità, l'eternità, l'indifferenziato. Il grande errore, a mio credere, della filosofia, è sempre stato quello di non tener nettamente distinte le due cose.

L'uomo, passatemi l'espressione, è l'essere del contingente, del finito, del differenziato, il voler uscire da questo campo nella supposizione che esso ingrani coll'infinito, o che dall' infinito sia una ininterrotta derivazione, è fare della filosofia naturale un laberinto tale da non averne uscita. Il *limite* del contingente non è l'infinito, l'assoluto.

Il fenomeno di *identità* che ci può fornire una chiara idea della cosa, l'abbiamo nel campo astronomico. Immaginatevi la terra là sola, isolata nell'immensità dello spazio;

essa forma *fenomeno di identità* con la natura (umana). Là sopra, l'uomo è il padrone, perchè trovasi nel suo contingente; il filosofo che nello stabilire le leggi ed i principii della natura vuol ficcarvi in essa l'infinito, o vuol ad esso collegare tali leggi e principii, fa l'effetto di un agricoltore il quale si mettesse in mente di coltivare lo spazio infinito che circonda la terra, credendolo una continuazione di essa. Non solo l'impresa gli riuscirebbe impossibile perchè mancante di mezzi sufficenti per raggiungere quello spazio, ma anche perchè quando l'avesse raggiunto non troverebbe elemento da coltivare; gli mancherebbe il terreno coltivo per i suoi strumenti. La terra si stacca con un salto dall'immenso spazio, come la natura dall'infinito. Ma come l'astro trae vita dallo spazio immenso in cui nuota, così la natura, ossia il contingente, trae vita dall'infinito, ma non col passaggio di un ponte, *ma con un salto;* in modo che, come all'uomo è impossibile uscire dal proprio astro, così gli è impossibile uscire dalla propria natura per entrare nell'infinito.

Ciò premesso affronteremo risolutamente il problema.

***

Abbiamo detto che i principi efficenti della natura *necessari* e *sufficienti* sono tre: la *qualità*, lo *spazio* e il *tempo*. Si dimostra luminosamente (e la dimostrazione è bella e sorprendente) come niun fenomeno nella natura abbia luogo senza il concorso di tutti e tre questi elementi e come niun altro elemento all'infuori di essi concorre al fenomeno. Tracciare (ripetiamolo) i confini quindi della natura vuol dire tracciare i confini della qualità, dello spazio e del tempo.

Dobbiamo cominciare col richiamare alla memoria alcune nozioni già dalla filosofia stabilite per unanime consenso. La materia è costituita da piccolissime particelle dette atomi, lo spazio è la nozione del volume, il tempo la durata di un'azione.

Dopo le ultime scoperte della fisica il lettore ci chiederà qualche schiarimento intorno alla natura dell'atomo.

In merito dobbiamo dire che si è esagerato sulla portata scientifica delle nuove scoperte, almeno sotto l'aspetto filosofico. L'atomo che la fisica ha veduto dividersi nell'analisi dei corpi radioattivi è ed è sempre stato l'atomo della chimica, ma non è mai stato l'atomo della filosofia. Quando i filosofi greci per i primi ammisero che la materia è formata di atomi indivisibili, non assegnarono all'atomo una determinata dimensione; fu la chimica che più tardi, dietro la scoperta dei noti fenomeni chimici, credette di essere arrivata al fenomeno atomico, mentre non era anche quello, come gli altri successivi, che fenomeno molecolare. La filosofia ritiene come atomo il corpo *elementare indivisibile* della materia, qualunque possa essere. Se domani si scoprirà che anche l'elettrone è divisibile, la teoria atomica, sotto l'aspetto filosofico, non viene punto intaccata. Rimane quindi in tal modo stabilito, che quando noi parliamo di atomo intendiamo con esso l'elemento primordiale indivisibile della materia, qualunque essa possa essere; con ciò noi non alteriamo il concetto classico dell'atomo.

***

La materia, che nelle sue differenziazioni per noi prende il nome di qualità, è adunqne considerata dalla scienza come un aggregato di elementi indivisibili; ciò è più che logico e non solo pei fenomeni a cui la materia dà luogo, ma altresì perchè la mente umana che non concepisce il continuo qualitativo non poteva ammettere una materia continua. Il continuo è lo stesso infinito.

Ma una volta ammessa la scontinuità della materia, nasce spontanea una prima domanda: se la materia è scontinua per qual motivo nella fisica e nella geometria si vuol introdurre il continuo? L'elemento di queste scienze non è la materia? ma dunque non si capisce l'idea fissa dei matematici di voler introdurre nella fisica e nella geometria il continuo, contro ogni realtà e verità. Con tale introduzione noi non facciamo la vera scienza obbiettiva, come risulta nei suoi fenomeni *reali*, ma facciamo dell'astrazione

priva di realtà. In altri termini, noi cominciamo qui per la prima volta a constatare che i matematici introducendo nella geometria il continuo confondono le cose con l'idea delle cose.

Vi sono per es. tre specie di geometria: la pratica, la teorica e l'ideale che è priva di realtà. Per farmi comprendere in poche parole dirò che per es. vi sono tre specie di circoli: il pratico che è quello che riusciamo a costruire coi nostri istrumenti, il teorico che sarebbe quello formato da una fila di atomi contigui, equidistanti da un punto, e l'ideale che sarebbe quello *che ci figuriamo* formato da una linea *continua* che rientra in sè stessa e ciascuna parte della quale è equidistante da un centro. Orbene, quest'ultima forma che noi crediamo quella vera del circolo è l'unica che non ha esistenza. Il circolo *non esiste*, ma esistono solo dei poligoni con un numero più o meno grande di lati. Il limite quindi del perimetro di un poligono iscritto in un cerchio non è il cerchio ideale, ma il cerchio teorico, non è un infinito, ma un finito.... L'elemento della geometria è quindi costituito da *indivisibili reali* e non da indivisibili ipotetici, come opinavano gli antichi matematici ai quali tale modo di vedere faceva apparire il ponte che unisce le sponde del contingente con quelle dell'infinito, mentre tale ponte non esiste. Ed il non aver mai scorto la linea netta di demarcazione fra il contingente (ossia la natura) e l'infinito fu causa di errori non solo nella geometria, ma anche nella fisica ed in altri rami delle matematiche. Se gli atomi avessero le dimensioni di un uovo di piccione l'idea di circolo (come tante altre) non sarebbe spuntata nella mente umana.

Noi qui avendo parlato del circolo dovremmo parlare anche del punto e della linea, ma con ciò usciremmo dalla idea di qualità per entrare in quella di spazio il quale deve essere trattato a parte. Ed in vero se la filosofia non seppe mai liberarsi dall'idea del continuo e quindi da quella dell'infinito, non fu evidentemente per le difficoltà incontrate nella scienza della materia, ma per quelle incontrate nella scienza dello spazio e del tempo, difficoltà che noi, sempre coll'ausilio del principio di identità che lega fra loro le

cose, (ma specialmente i fenomeni della qualità del tempo e dello spazio) affronteremo con la speranza di superarle. Pertanto rimane stabilito che se noi sapremo dimostrare che, come la materia (qualità) anche lo spazio ed il tempo sono staccati dall'infinito, il problema che ci siamo imposti di trattare avrà per lo meno trovata la via della sua soluzione e della natura avremo scoperti i confini.

***

Le difficoltà cominciano dunque adesso. Chiediamoci pertanto: è lo spazio un elemento che confina con l'immensità? ossia, è lo spazio continuo? Ancora, è lo spazio suddivisibile all'infinito? Nella risposta a questa domanda risiede la soluzione del problema in senso positivo o negativo. Certo recherà sorpresa il solo chiedere se lo spazio è continuo, ciò che vale mettere la cosa in dubbio, eppure noi dobbiamo abituarci a considerare lo spazio (e il tempo) con criteri affatto nuovi.

Io trovo spesso nelle quistioni filosofiche e scientifiche questo non lieve inconveniente; che si continua eternamente a discutere intorno a cose senza darne prima la definizione, oppure senza prima ben intendersi intorno ad essa; talvolta invece avviene che della definizione si scordi. Ebbene, non di rado succede che la soluzione dell'eterna quistione risieda unicamente nella definizione della cosa in discussione. E ciò deve essere, perchè non si può dare la definizione di una cosa senza conoscerla; nella definizione sta la conoscenza.

Potrei dare molti esempi per giustificare queste affermazioni, ma può valere per tutti quello del caso nostro: noi vedremo cioè come per risolvere, diremo così, il problema dello spazio e del tempo basti attenersi strettamente alla definizione loro. È ammesso, perchè evidente per sè, che la nozione dello spazio è non altro che la nozione del volume (pieno o vuoto ciò non importa) colle sue tre dimensioni. Se non vi fossero volumi (corpi, materia) non avremmo la nozione dello spazio; cioè *non sapremmo dell'esistenza dello spazio.*

Ma dunque qui si presenta subito una radicale correzione da fare all'idea che generalmente ci formiamo dello spazio. Questo cessa di essere quella cosa impalpabile estesa all'infinito, indistinta ed indifferenziata; questa cosa non è lo spazio, ma è l'immensità, che è la *negazione dello spazio*, come l'infinito indistinto è la negazione della qualità.

Ma siccome noi possiamo dare alle cose quel nome che meglio ci aggrada, nulla vieta di continuare a chiamar spazio ciò che più sopra abbiamo chiamato immensità; ma allora badiamo bene a quanto segue: primo, che un tale spazio non è quello definito dalla filosofia; secondo, che non è misurabile, nè ha alcuna unità di misura; terzo, che non è elemento della natura (umana). Inoltre dovremmo pensare ad introdurre nello studio della natura un nuovo elemento: il volume inteso non più come spazio, ma come elemento a sè, che collo spazio ha nulla a che vedere.

Infatti in questo caso volume e spazio sono due cose che si negano a vicenda, la prima per essere distinta, differenziata, finita, misurabile; la seconda per essere indistinta, indifferenziata, infinita, immisurabile (senza il volume).

Ma io credo che per intenderci sarà meglio che noi continuiamo a chiamare spazio quello stesso definito dalla filosofia — la percezione del volume — malgrado che il nostro linguaggio in certi punti dovrà in tal modo riuscire alquanto strano.

Prima considerazione che ne deriva è questa: che comparisce spazio ove comparisce volume e viceversa (per ineluttabile conseguenza) che *scomparirà lo spazio* (e la natura con esso) *ove scomparirà il volume*. Conseguenza di questo modo di vedere è che anche lo spazio è *scontinuo* come la materia, perchè comparisce e scomparisce con essa; in altri termini, come la qualità anche lo spazio comparisce e scomparisce col comparire e scomparire dell'atomo; cioè l'atomo non solo è l'elemento della materia ma anche dello spazio, vale a dire, *l'atomo è il punto* [1]); in tal modo *la linea non*

[1]) Con molta sorpresa lessi nei pensieri del Bovio la stessa frase. — Il Bovio ha forse intuito con ciò il distacco del contingente dall'infinito? Certo ha intuito il distacco dello spazio dall'immensità.

è altro che una serie indefinita di atomi messi in fila. Nel modo invece con cui in geometria si definisce il punto e la linea si confondono queste due cose reali con l'idea delle cose stesse, la quale è divisibile e suddivisibile all'infinito, mentre non lo sono le cose.

Rimane così scacciata anche dallo spazio l'idea del continuo e quindi quella dell'infinito. Ove non è iniziata l'individualizzazione atomica non esiste qualità, come non esiste spazio; vale a dire l'indistinta immensità non è appresa dal pensiero umano nè come qualità, nè come spazio.

***

L'inconveniente che deriva dal noto fatto che spesso la confusione delle cose nasce dalla confusione delle parole, mai nella scienza potè assumere proporzioni maggiori di quelle che raggiunse nella scienza della qualità, dello spazio e del tempo. Alludo alla comune credenza che l'immensità sia lo spazio infinito o che l'eternità sia l'infinito tempo, e ciò *contro la stessa definizione di queste cose medesime.* L'immensità non è lo spazio allargato infinitamente, ma è la negazione dello spazio, come l'indistinto è la negazione della qualità e, come più innanzi vedremo, l'eternità è la negazione del tempo. In altri termini, come la qualità è la differenziazione ed individualizzazione dell'indistinto, così lo spazio è la differenziazione ed individualizzazione dell'immensità; ebbene, ora dimostreremo come il tempo sia la differenziazione ed individualizzazione dell'eternità. Sicuro, è proprio così. L'assoluto in cui il pensiero precipita appena fuori del contingente, non è tale per la sua smisurata grandezza, ma per la sua non misurabilità, cioè per un suo modo di essere. Il supporre che l'immensità sia lo spazio infinito e che l'eternità sia il tempo infinito è un errore come l'ammettere che l'infinito indistinto sia la qualità (materia) infinitamente divisa, mentre è *un'altra cosa,* e propriamente ne è la negazione. La morte è *la negazione* della vita e non già la vita infinitamente ridotta, la quale, malgrado ogni riduzione non potrebbe cessare di essere

vita. Così vedesi che nove decimi dei casi contemplati dalla teoria dei limiti sono errati, poichè ogni limite non esce dal contingente, dal finito.

Il limite della velocità, ad esempio, non è l'assoluta istantaneità, poichè ogni corpo veloce .... deve avere una velocità, mentre l'istantaneità ne è la negazione. Ma qui, come sempre, il filosofo confonde la cosa con l'idea della cosa. Infatti è *solo col pensiero* che egli conduce la velocità a farsi istantaneità, ma *nessun corpo che si muove realmente* può raggiungerla. Ciò anche perchè un corpo per assumere una velocità infinita deve essere spinta da altro corpo pure di velocità infinita, percui l'istantaneità presuppone la sua esistenza *a priori;* ma, fra l'altro, essendo essa la negazione della velocità non può esistere e non esistere nello stesso tempo. Il limite della velocità di un sistema di corpi è la velocità del corpo più veloce.

Lo stesso Galilei cadde nell'errore comune quando ammise che la velocità deve passare per tutti gl' infinitesimi gradi, poichè in tal caso occorrerebbe un tempo infinito, stantechè un dato infinito include tutti gli altri infiniti; checchè dica lo stesso Galilei. Così le parallele non si incontrano mai nè *realmente*, nè *possibilmente;* solo *nella mente* del geometra possono esse incontrarsi ..... nell' infinito ecc. ecc. Ogni cosa comincia con un salto e finisce con un salto, e questa è la grande verità (dimostrabilissima). Ciò posto è a chiederci perchè noi ci ostiniamo a sostituire la *scienza reale* con astrazioni prive di ogni reale contenuto. La scienza deve essere lo studio della natura quale essa è, non quale noi ce la possiamo immaginare. Scienza teorica sì, scienza astratta no.

***

Ed ora veniamo alla parte più inaspettata del nostro modo di vedere, veniamo al tempo; e, come sempre, partiamo dalla sua definizione, perchè deve essere essa il punto di partenza. *Il tempo è la percezione del succedersi di due o più azioni.* Ma c'è forse bisogno d'altro per convincersi che

anche il tempo ha nulla a che fare con l'infinito? ossia con l'eternità? Evidentemente comparirà il tempo ove comparisce azione e, (per ineluttabile conseguenza), [1] *scomparirà il tempo ove scomparisce ogni azione.* O forse noi vogliamo (come dicevamo a proposito dello spazio) chiamar tempo quella cosa inafferrabile che sta, diremo così, sotto all'azione, indistinta ed indifferenziata? Ma tale cosa non è il tempo, ma è l'eternità *che è la negazione del tempo,* proprio così come l'immensità è la negazione dello spazio. Ma se vogliamo chiamar tempo una tale cosa dobbiamo allora badare a quanto segue: primo, che un tale tempo non è quello definito dalla filosofia; secondo, che non è misurabile, nè ha alcuna unità di misura; terzo, che non è elemento della natura (umana) nella quale è tempo *la durata* (delle azioni). Inoltre, dovremmo perciò anche qui pensare ad introdurre nello studio della natura un nuovo elemento: la durata intesa non più come tempo, ma come elemento a sè. Infatti in questo caso tempo e durata sono due cose che si negano a vicenda, il primo per essere indistinto, indifferenziato, infinito, immisurabile; la seconda per essere distinta, differenziata, finita, misurabile. Ma come abbiamo fatto per lo spazio sarà bene che continuiamo a chiamar tempo la durata e ritenere che dove non vi è durata (azione) non vi è tempo. Ciò è logico, perchè se non vi può essere tempo dove non vi è la nozione del tempo, non vi sarà neppur tempo dove non vi è azione che ne dia una misura. E questo stato di *non esistenza di tempo* che cosa sarà se non l'eternità?..... In tal modo l'eternità non viene ad essere un tempo infinitamente lungo, ma la negazione del tempo, perchè include la negazione di ogni azione.

Possiamo anche dire che l'eternità è appresa come tempo quando si individualizza, ossia si differenzia come tempo o come azione. In tal modo l'eternità, l'immensità e l'indistinto qualitativo vanno considerate come tre cose

---

[1]) Inutile dire che noi dobbiamo ripetere pel tempo, parola per parola quello detto per lo spazio e per la qualità. — È sublime l'armonia che conservano fra loro il tempo, lo spazio e la qualità, anche nei più minuti particolari. L'esporla interamente si richiede un volume.

indistinte ed indifferenziate, o come tali non percettibili dall'umano pensiero. Il tempo, lo spazio e la qualità si individualizzano nel loro rispettivo indistinto, come gli astri nell'ambiente immenso in cui si muovono. Anche l'idea è la differenziazione (ed individualizzazione) e quindi la negazione dell'universale, infinito, indistinto pensiero.

Dunque in tal mondo anche il tempo è staccato dall'infinito, come lo spazio e la qualità, e quindi la natura tutta. È pertanto evidente che se un uomo vivesse in un campo perfettamente vuoto non saprebbe nè che cosa sia tempo, nè che cosa sia spazio, nè che cosa sia qualità; là regnerebbe l'immensità e l'eternità, a meno che non si voglia introdurre un secondo nuovo vocabolo per indicare un tale stato..... Se in quel campo compariscono dei corpi colle relative azioni, comparirà nello stesso tempo nella mente di quell'uomo la nozione della qualità, del tempo e dello spazio; ossia comparirà la natura umana.

***

Però, se ben guardiamo, il distacco del tempo dall'infinità non è ancora interamente completato, come lo fu quello dello spazio e della qualità. Noi siamo riusciti, è vero, a fare del tempo il vero elemento della natura, come abbiamo fatto dello spazio e della qualità, ma per completare la soluzione del problema ci rimane di scacciare anche dal tempo l'idea del continuo, altrimenti se conserviamo ancora l'idea che il tempo si può dividere e suddividere all'infinito (il che include anche il suo aumento all'infinito, per cui tornerebbe a farsi eternità) ci troviamo ancora fra i piedi il problema dell'infinito.

Chiediamoci adunque: È il tempo un continuo? Dato il criterio che sempre si è avuto del tempo la domanda riesce strana ed insensata; eppure essa è plausibilissima; tanto è vero che precisamente il tempo è scontinuo come lo spazio e la qualità. Infatti, non abbiamo detto che il tempo è il succedersi delle azioni, ossia dei fenomeni? ma i fenomeni da che cosa sono prodotti? dalla materia; ma la ma-

teria è scontinua; quindi anche le azioni da essa prodotte saranno scontinue, quindi *scontinuo sarà anche il tempo.*

Il tempo che noi crediamo continuo non è il tempo reale della natura, non è cioè la durata dell'azione, ma un'idea indefinita di elemento privo di realtà perchè privo di misura; e si può anche dire che questa idea non è il tempo vero oggettivo, ma l'idea del tempo; così quando noi crediamo continuo lo spazio confondiamo lo spazio reale naturale con la sua idea. Talvolta però sembra a noi continuo anche il fenomeno, ma ciò dipende dall'imperfezione, anzi, dalla grossolanità dei nostri sensi, essendo le singole azioni che lo compongono tanto brevi da non essere distinte. Un'azione ci può sembrare continua nè più nè meno del come ci sembra continuo uno spazio ed una qualità. Un pezzo di marmo o di acciaio non sembra a noi continuo? Eppure noi sappiamo che esso è formato di singoli spazi scontinui; così un corpo ci può sembrare qualitativamente omogeneo, mentre la chimica e la microscopia ci insegnano che esso è formato di diversissime qualità.

Ma per rendere maggiormente chiara la nostra idea intorno alla confusione che regna tuttodì fra il soggetto e l'oggetto, o meglio, fra l'idea e la cosa, ricorreremo ad un'esempio efficacissimo, il quale ci fornirà anche la soluzione di un altro straordinario problema che riesce insolubile col criterio con cui si usa interpretare il tempo e lo spazio.

***

Il campo nel quale con maggior evidenza si vede confusa la realtà oggettiva con la soggettiva idea di essa è quello dei sistemi di misurazione. Noi non ci accorgiamo che tutti i nostri sistemi di misurazione sono doppi oggettivi, cioè, e soggettivi ad un tempo, oppure ideali e pratici.

Quando noi, ad esempio, diciamo, *un chilogrammo* poniamo un dato astratto e come tale continuo e divisibile all'infinito; ma quando noi diciamo, un decimetro cubo d'acqua distillata a 4° centigradi, poniamo un dato concreto

e come tale scontinuo e non divisibile all'infinito, ma divisibile sino ai suoi *indivisibili reali* (atomi). Orbene, siccome noi usiamo sempre le nostre misure per misurare le cose oggettive, la misura quindi che noi dobbiamo usare è la seconda e non la prima.

Un quesito, anzi, un problema, che dimostra tutta l'importanza della distinzione che deve farsi fra l'una e l'altra forma di misura è quello presentato da una proprietà delle progressioni geometriche, applicata p. e. al caso seguente.

Si supponga che un mobile nel primo minuto secondo percorra p. e. un metro, che susseguentemente percorra m. 1 in $1/2$ secondo, poi m. 1 in $1/4$ di secondo, m. 1 in $1/8$ di secondo e così via, sempre impiegando a percorrere un metro un tempo che sia la metà di quello impiegato a percorrere il metro antecedente. Chiedesi quanto tempo impiegherà quel mobile a percorrere tutto l'infinito universo e ritornare al punto di partenza.

La risposta è evidente: un tempo minore di due secondi.

Infatti, la somma dei tempi impiegati a percorrere l'intiero universo sarà eguale a secondi $1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 \ldots + 1/n$, in cui n può essere un numero della progressione grande quanto si vuole; ma $1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 \ldots + 1/n < 2$. Cioè, se la serie di questi termini fosse, per modo di dire, anche infinitamente lunga, la sua somma risulterebbe sempre minore di 2 unità.

Io sono convinto che niun filosofo, come niun matematico ha mai fatto di questo problema tanto noto, particolare e serio oggetto di studio, in caso diverso la divisione netta fra le cose e le rispettive idee si sarebbe fatta da tempo, poichè nulla di più impressionante esiste, per uno studioso, del problema sopra enunciato, considerato coi criteri che si hanno intorno ai sistemi di misurazione. Infatti *è matematicamente vero* che un mobile può percorrere in meno di due secondi tutto l'universo anche considerato infinito; ma come d'altra parte è ciò possibile? Tutti sanno che un dato infinito include tutti gli altri: perciò per percorrere uno spazio infinito occorre un tempo infinito, e non possono quindi bastare due secondi. Qui la matematica si trova in urto con

sè stessa ed anche con la logica. Ma spesso nella scienza si fa come nella vita, quando si incontra un ostacolo che pare insormontabile si scansa invece di fermarsi a rimuoverlo.

Lo studioso che si fosse prefisso, con serietà di propositi, di risolvere il nostro problema, avrebbe per lo meno dovuto convincersi che esso deve includere qualche equivoco; e l'equivoco c'è, e consiste nel misurare una cosa reale con una misura ideale qual'è il secondo il quale nel modo con cui lo si interpreta (cioè, idealmente divisibile all'infinito) diventa.... l'eternità.

E valga il vero. Siccome, come dicemmo, perchè un corpo possa percorrere uno spazio infinito occorre un tempo infinito, se questo tempo può essere rappresentato da un minuto secondo vuol dire che il minuto secondo è l'eternitá. Infatti, non vi è che l'infinito che possa essere nella realtà, infinitamente diviso. Oppure, che è la stessa cosa, ciò che è infinitamente divisibile è infinito.

Dunque è evidente che coi critieri attuali intorno al tempo il quesito in parola è insolubile e costituisce, per di più, un enigma ed una contraddizione matematica; ma non così è secondo il nostro principio, pel quale sparisce ogni contraddizione e la soluzione cercata si presenta facilissima.

Quando noi, ripeto, diciamo un minuto secondo poniamo un dato astratto, ideale, non già un dato concreto, reale, così quando diciamo un metro, un chilogramma, un litro ecc. Infatti che cosa è un minuto secondo se lo si considera astrattamente ed in sè stesso? indipendentemente cioè da qualsiasi azione? (e quindi anche dal susseguirsi delle nostre idee). È un'astrazione pura e semplice, senza alcun valore e senza alcuna misura. È insomma una cosa inconcepibile come una porzione di spazio che non sia un volume. Reale è invece il tempo che dura una battuta di polso, un lampo, un'azione qualsiasi. La differenza è sempre la stessa; il minuto secondo, dato ideale, perchè continuo, può essere diviso e suddiviso all'infinito, l'azione invece di un polso che compie una battuta, perchè scontinua, è divisibile sino all'azione sua elementare che la costituisce e che noi possiamo chiamare *azione atomica* (oppure moleco-

lare ecc.); vale a dire non solo lo spazio e la qualità sono composti da *indivisibili reali*, ma anche il tempo. Per quanto possa riuscire strana questa asserzione, per una inveterata abitudine di mal giudicare spazio e tempo, pure essa rispecchia una verità incontrastabile che riuscirà visibilissima quando le idee si rischiareranno intorno al nostro modo di vedere [1]).

In tal modo, il problema che qui ci siamo imposti di risolvere cessa di essere un enigma per diventare di facile soluzione. Se noi rappresentiamo il minuto secondo anzichè con l'idea, con una azione reale, cessa di essere divisibile all'infinito e quindi cessa il mobile nel tempo della sua durata di percorrere uno spazio infinito [2]).

***

Ma per meglio chiarire le idee intorno a questa vitalissima quistione porremo il medesimo quesito, ma ponendo lo spazio, anzi la qualità al posto del tempo.

Un negoziante vende due chilogrammi di ferro al seguente prezzo: il primo chilogramma un centesimo, del secondo un centesimo per un ettogramma, un centesimo per un decagramma, un centesimo per un gramma e così via un centesimo per ognuno degli infiniti sotto multipli (astratti) del gramma. Chiedesi: quanto costeranno in tutto quei due chilogrammi di ferro? *Una somma infinita.*

---

[1]) Ma questa non è la sola sorpresa scientifica che presenta il nostro metodo fondato sul principio di identità di ben altre e meravigliose, esso è capace. Tanto che mi azzardo a dichiarare che quando un tale metodo sarà interamente compreso in tutta la sua estensione la natura non avrà più segreti per l'uomo.

L'*ignoto naturale* si potrà scoprire col *noto* e spesso con meravigliosa semplicità. I più ardui problemi sono spesso i più facili a risolvere.

[2]) Badisi che l'azione elementare di un fenomeno non è sempre la stessa, ma dipende propriamente dai corpi *indivisi* che la compiono. Così, ad es., l'azione indivisibile (o meglio, *indivisa*) di una scarica a pallini è quella rappresentata da ciascun pallino. Perciò invece di *indivisibili reali* si può caso per caso, parlare di *indivisi reali*. L'atomo sarebbe quindi l'*indivisibile reale* assoluto.

È reale, pratico, logico un tale quesito così posto? No, e non lo è perchè noi ancora abbiamo confuso il reale con l'ideale; il centesimo reale, cioè, col chilogramma astratto, cioè con l'idea del chilogramma.

Ci resta quindi di rendere pratico e reale il quesito, ed allora va posto come segue: *Il pezzo di ferro* del peso di un chilogramma costi un centesimo, del secondo *pezzo*, che per far più presto supporremo composto di 64 parti, (atomi) indivise, costi un centesimo per 32 parti, un centesimo per 16 parti, un centesimo per 8 parti, un centesimo per 4, un centesimo per 2, un centesimo per 1. Ora, 32 + 16 + 8 + 4 + 2 + 1 se formassero 64 quel chilogramma di ferro costerebbe 6 centesimi, ma invece formano 63, manca quindi ancora una parte per compire il chilogramma e che, seguendo il metodo *ideale* di suddivisione dovrebbe essere a sua volta dimezzato, e poi la metà di nuovo dimezzata e così all'infinito, per modo che invece di 6 centesimi quel chilogramma di ferro verrebbe a costare una somma infinita.

Anche qui adunque si riscontra a prima vista un fatto il quale ci ammonisce che dobbiamo trovarci innanzi ad un equivoco; poichè se per caso la somma delle parti risultasse di 64 avremmo un costo di 6 centesimi, mentre per l'accidentalità che risulta soltanto di 63, abbiamo un costo infinito. Per rendere quindi logico e reale il quesito dobbiamo contenerlo nella realtà obbiettiva, per la quale l'ultima parte (atomo) del ferro è indivisibile realmente e fenomenicamente parlando, e solo la sua idea è divisibile all'infinito [1]).

Perciò il negoziante che stabilisse un contratto alle con-

---

[1]) Un altro caso che dimostra l'influenza dell'idea dell'infinito nella scienza l'abbiamo per es. nel modo con cui si interpreta la produzione del vuoto. In fisica si afferma essere impossibile (anche teoricamente) produrre vuoto assoluto mediante la macchina pneumatica, perchè la pompa estrae sempre una frazione di una frazione dell'aria contenuta nella campana. Ma i fisici non pensano che quando la quantità di aria sarà ridotta ad un atomo, questo verrà estratto interamente perchè indivisibile. È sempre l'idea ingiustificata del continuo che fa errare; idea che fece nascere anche la teorià dell'*incommensurabilità*, mentre quando due quantità non avranno altra unità di misura comune, avranno sempre l'atomo che divide tutte le quantità reali.

dizioni del quesito sopra esposto non potrebbe mantenere i patti *per forza maggiore*, così come se alle stesse condizioni di suddivisione stabilisse la vendita di 64 buoi da lavoro (cioè vivi). Egli non potrebbe mantenere un simile contratto, perchè l'ultimo bue dovrebbe essere dimezzato mentre il bue vivo è *indivisibile* [1]).

In tal modo vediamo come l'infinito sia interamente spinto fuori della natura (umana), la quale viene a delinearsi con limiti marcatissimi sullo sfondo dell'infinito stesso come il sistema astronomico nello spazio infinito in cui nuota e si riproduce.

Vediamo inoltre, come abbia torto l'illustre Ardigò, quando afferma che « nessun movimento dato per quanto di breve durata è tanto breve che non si possa dividere in momenti parziali e ciò all'infinito come la materia estesa in parti di estensione », poichè noi sappiamo che non è il movimento e la materia divisibili all'infinito, ma l'idea del movimento e della materia. Confondendo il moto con l'idea del moto fu causa di errore anche per Galilei nello stabilire alcuni principii della dinamica, com'io altra volta dimostrai.

Non esiste ponte fra contingente ed infinito, nè questo è la linea prolungata di quello.

* * *

Ma per completare questo breve sunto è bene che diamo un'idea del modo con cui noi intendiamo interpretare la natura (umana). Per noi l'atomo non è l'eterno atomo di certa scuola filosofica, ma atomo caduco che ritorna, *come tutte le cose conosciute* [2]) nel seno da cui esce.

---

[1]) Qualcuno qui vorrà obbiettare che nulla vieta di supporre che l'atomo possa essere *realmente* diviso. Sta bene, se l'atomo invece di avere le dimensioni sue naturali verrà dimezzato vuol dire che sarà la sua nuova dimensione quella elementare la quale potrà anche essere la decima, la centesima, ecc., della naturale. Ma tale dimensione sarà sempre finita, poichè, badiamo bene, di non incorrere nel solito errore di figurarsi l'atomo *diviso mentalmente*.

[2]) Si dovrebbe veramente dire *che tutte le cose, come l'atomo da cui derivano*, ritornano da dove vengono (per principio d'identità).

Non ci è possibile qui dimostrare in base al nostro metodo la verità di questo principio, diremo solo che tutto è continuo scambio di materiali, la natura compresa. Posto un tale criterio quello che a noi ci preme ancora dire è questo: Per quanto si riferisce all'essenza ed origine della materia i criteri sono molti; per noi la quistione è chiara e netta perchè sostenuta ampiamente dal principio di identità. L'atomo, principio della natura (umana) esce dal seno dell'extranaturale. Questo extranaturale veramente noi non sappiamo se sia omogeneo, indistinto, infinito, come abbiamo supposto sino qui parlando del contingente e dell'assoluto oppure un'altra natura in cui magari vi sia lo spazio p. e. a due dimensioni o ad una sola dimensione, oppure a quattro o cinque dimensioni; quello che ci preme di far rilevare è questo, che dal naturale all'extranaturale non vi è che *un cambiamento di stato* puro e semplice.

In generale dagli spiritualisti si crede all'esistenza della materia e dello spirito, una certa scuola fa derivare la prima dal secondo, il quale sarebbe perciò l'essenza della materia stessa; in altri termini, la materia non sarebbe altro che spirito materializzato. A dire il vero questa scuola verrebbe a porre su base scientifica i fenomeni medianici, (ormai negati da nessun vero scienziato) che giungono sino alla così detta *materializzazione.* Noi però non dobbiamo lasciarci distrarre la mente dall'idea di spirito, a cui vanno unite tante altre idee che possono non avere l'approvazione di tutti; per noi, ripeto, il salto che esiste fra la natura e l'extranatura, fra l'atomo e l'elemento da cui esce (e ritorna) non è che un cambiamento di stato, così esige il principio di identità universale.

Per spiegarci qui in poche parole ricorreremo ad un esempio solo di identità fenomenica.

Se il pesce fosse filosofo penserebbe che la sua natura è l'acqua con tutte le sue proprietà: il principio elementare di tale natura sarebbe la molecola liquida; quando questa molecola si scioglie per diventare molecola vaporea, per il pesce un tale fenomeno formerebbe un salto dalla natura all'extranatura, a lui completamente ignota. Tale il

salto dell' atomo all' extranaturale. La molecola liquida, come tale, è indivisibile come l'atomo inteso come elemento della natura; vale a dire, una volta scomposta non è più molecola liquida, ma un elemento di altra specie, o meglio, di *altra natura;* così l'atomo una volta scomposto non è più atomo, ma elemento di altra natura. Sotto questo aspetto si deve intendere la indivisibilità dell'atomo; cioè più che indivisibile esso è *inscomponibile* come elemento naturale. In quanto poi è considerato come elemento fenomenico è anche indivisibile.

Badisi che noi qui parliamo di naturale e extranaturale e non di contingente ed infinito, nel qual caso l'atomo ultimo scomponendosi precipita nell' infinito, come già dicemmo.

Ove quindi comparisce l'atomo nostro comparisce la natura umana, perchè comparisce contemporaneamente la qualità, il tempo e lo spazio. Ciascun elemento di questa triade è a sua volta trino e così via indefinitamente; per cui la natura umana *è quella trina*, come con meravigliosa chiarezza si può dimostrare. Può darsi però che vi sieno delle altre nature in cui gli elementi efficienti sieno due, o quattro, o cinque ecc. Tali nature però si riferirebbero a mondi non trini (terra, acqua, aria) come il nostro, o come forse a tutti quelli che noi vediamo, ma ad altri con due, quattro, ecc., elementi, perchè l'armonia abbraccia ogni cosa non esclusa neppure la storia. Così ad esempio il fenomeno del credere la nostra natura l'unica esistente, forma identità fenomenica con quello pel quale un tempo si credeva il nostro mondo l'unico esistente.

Quando la scienza sarà ben penetrata nello spirito del principio di identità pel quale il *tipo* dei fenomeni naturali è *uno* (perchè una è *la legge*), si convincerà che la pluralità dei mondi trae seco la pluralità delle nature. Intendiamoci però, che ciò non vuol dire che col cambiar del mondo si cambi la natura.

Qui però nasce una importante domanda: le diverse nature si influenzano a vicenda o no? La scienza dei fenomeni medianici potrà apportare molta luce in merito.

***

Per ultimo è bene che osserviamo come la percezione della qualità, dello spazio e del tempo non significa altro che la conoscenza *della natura* dei corpi, la conoscenza *dell' estensione* dei corpi e la conoscenza *dei fenomeni* dei corpi; tre cose necessarie e sufficienti per l'uomo nella sua natura.

Se alcuno poi volesse ostinarsi a ritenere per spazio, non già il *volume*, ma la vuota astrazione che gli sta sotto e per tempo non la *durata*, ma l'astrazione che pure sta sotto ad essa, susciterebbe in ultima analisi una quistione di parole e di significato delle medesime, perchè in qualunque modo le *astrazioni* sopra accennate non cesseranno mai di essere elementi che hanno nulla a che vedere con la natura e coi suoi fenomeni, come, ad es. l'astratto spazio occupato dall'astro ha nulla a che fare con l'astronomia.

Ora, chi vuol studiare una cosa deve prenderla com'essa è; chi vuol studiare la natura deve rimanere nella natura; ebbene, nella natura la sostanza è l'atomo, il tempo è la durata [1]) lo spazio il volume. Tutto il resto trascende i limiti della natura stessa.

In tal modo lo spazio, il tempo e la qualità sono realmente indefiniti; essi *divengono* perpetuamente (come direbbe Hegel) in seno all'infinito rispettivo (immensità, eternità, indistinto) come gli astri nell'infinito spazio.

Milano, Agosto 1907.

GIUSEPPE CASAZZA.

---

[1]) Che il tempo sia la durata scontinua lo dimostra fra l'altro il fatto che quando una persona esce dai sensi nel mentre parla, quando riprende i sensi riprende anche il discorso interrotto magari il giorno o più giorni prima. Il tempo dell'interruzione per essa non è passato, e non sarebbe passato neppure per gli altri, se si fosse fermato il sole e sospesi tutti i fenomeni.

La base anatomica dell' intuizione

(Riassunto)

Nello sviluppo del sistema nervoso si possono distinguere due fasi: una fase prenatale, durante la quale l' influenza degli stimoli fisiologici è nulla o quasi, e tutto lo sviluppo è retto dagl' impulsi ereditarî; una fase postnatale, nella quale alle tendenze evolutive ereditarie si aggiunge, come fattore più o meno importante a seconda della specie animale ed a seconda dell' organo nervoso, l' azione degli stimoli esterni.

L' organizzazione specifica ereditaria del sistema nervoso costituisce la base organica di quelle predisposizioni psicologiche per cui l' organismo giovane si comporta, di fronte a certe impressioni nuove per lui, come un organismo dotato di esperienza; costituisce la condizione anatomica delle così dette nozioni ed idee innate, degli istinti, ecc. Non solo, ma la stessa trama anatomica si presta ad accogliere impressioni e combinazioni di stimoli mai provate dalla specie ed a fornire delle reazioni nuove, ora adeguate, ora no.

Durante la vita dell' individuo, in qualunque fase dello sviluppo, la struttura cerebrale rappresenta per di più il prodotto di tutte le esperienze personali. L' importanza delle strutture organiche nell' utilizzazione delle esperienze nuove va continuamente aumentando. Quanto più estese e meglio organizzate sono le strutture anatomiche, tanto meglio le nuove esperienze vengono inquadrate nei sistemi dell' esperienza antecedente, e quindi meglio apprezzate. Alle tracce anatomiche dell' esperienza antecedente, della specie e dell' individuo, è dovuto il fenomeno dell' intuizione.

Intuizione è il processo psichico per cui si formano dei giudizî che appaiono evidenti a tutta prima, benchè non siano dedotti da principî generali, nè appoggiati a gruppi coerenti di esperienze. L'intuizione è un processo psicologico frequentissimo. Ogni prodotto nuovo dell'intelligenza appare dapprima in forma intuitiva e solo più tardi subisce il controllo della riflessione logica e dell'esperimento metodico.

È evidente che l'intuizione è un prodotto delle disposizioni anatomiche antecedenti, delle tracce organiche dell'esperienza passata, che valgono ad incanalare utilmente le impressioni nuove e a dar subito loro un valore sintetico.

Ma non tutte le strutture nervose, ereditarie od acquisite, concorrono a questa funzione: una parte di esse serve invece ai riflessi, agli istinti, alle emozioni. Per definire meglio la base anatomica dell'intuizione bisogna circoscriverne il concetto psicologico.

L'intuizione è un fenomeno rappresentativo. È una conseguenza del sistematico associarsi dei ricordi secondo le norme più rigide dell'esperienza passata e secondo quelle più libere della fantasia. L'associazione dei ricordi costituisce l'immagine rappresentativa della realtà passata, contrapposta all'immagine percettiva della realtà presente; ma crea anche le molteplici rappresentazioni del possibile (e dell'impossibile) e trae fuori per astrazione le leggi degli avvenimenti. Ogni previsione, ogni ipotesi nascente, è un'intuizione della realtà futura, che precorre l'esperienza, ma è figlia dell'esperienza passata.

Vi sono tante forme di intuizione quante sono le forme di rappresentazione: intuizioni sensoriali (visive, geometriche, uditive, ecc.), intuizione logica, intuizione psicologica, intuizione verbale. Il valore utile dei prodotti dell'intuizione è in ragione dell'esattezza, della costanza delle esperienze antecedenti che hanno determinato le organizzazioni anatomiche che stanno a base delle rappresentazioni.

I dati dell'anatomia (descrittiva, embriologica e comparata) della fisiologia e della patologia concordano nel farci ritenere che nella corteccia cerebrale i fenomeni rappresentativi (memoria, associazione, astrazione ed intui-

zione) hanno una sede ben distinta da quella della percezione sensoriale. La base anatomica dell'intuizione consisterà dunque nel complesso di strutture, ereditarie ed acquisite, che in ogni istante della vita risiedono nei centri corticali rappresentativi.

In questi centri rappresentativi, che costituiscono il più recente acquisto filogenetico del cervello, l'influenza dell'esercizio, dell'attività funzionale, e quindi degli stimoli esterni, è enorme. Tuttavia è sempre limitata: gli effetti dell'educazione e dell'esercizio variano assai da individuo ad individuo; vi è un coefficiente innato di educabilità che varia immensamente. Questo coefficiente deve corrispondere alla somma delle strutture organiche ereditarie e delle attitudini latenti che gli stimoli esterni possono svincolare da esse; gli effetti dell'educazione corrispondono in parte allo svincolamento di queste attitudini latenti, in parte anche ad attitudini decisamente nuove, provocate dall'esercizio.

Il coefficiente ereditario riguarda il *numero* degli elementi nervosi, il loro *sviluppo*, le loro *connessioni*. Il coefficiente funzionale può influire sulle connessioni e sullo sviluppo, ma non sul numero degli elementi nervosi. Le modificazioni strutturali provocate dall'esercizio hanno un valore funzionale grandissimo, un valore anatomico minimo. Così soltanto noi possiamo spiegarci come vi siano differenze anatomiche macroscopiche impercettibili tra il cervello di un analfabeta e quello di un letterato. E noi dobbiamo ammettere che nel cervello vi siano, abbozzate se non finite, una quantità di predisposizioni anatomiche ignorate, che magari non trovano occasione di esplicarsi utilmente nel corso di tutta la vita.

A queste predisposizioni si deve la nascita di funzioni di enorme utilità, come la parola, la scrittura. Ma ad essa si devono anche delle funzioni inutili in stretto senso biologico, come la musica, o magari dannose, come la metafisica e la religione.

Come spiegare la genesi di tali predisposizioni anatomiche? Non è accettabile la tesi di Bianchi, che considera le zone evolutive del cervello come territorî incolti, da dis-

sodare, come registri in bianco. Devesi piuttosto ammettere che il substrato anatomico grossolano che è necessario per una funzione semplice sia anche sufficiente per altre più complesse. Ma in che modo si sono formati questi substrati anatomici esuberanti? La legge di organizzazione dei centri nervosi, detta della valanga, mostra che ogni minimo atto nervoso è compito da tutta una pleiade di elementi più o meno omogenei; nessuno di questi elementi è individualmente indispensabile alla funzione; per contro la ricchezza di elementi è un fattore favorevole alla funzione, fissabile per selezione; essa inoltre fornisce il substrato necessario ad un inopinato estendersi e complicarsi delle funzioni.

Da che dipendono le differenze individuali delle predisposizioni anatomiche che stanno a base dell' intuizione? Perchè il processo intuitivo procede in alcuni individui lento e stentato, mentre in altri conduce rapidamente a molte meravigliose divinazioni?

L' esercizio funzionale — si è detto — modifica lo sviluppo e le connessioni degli elementi nervosi; non può modificarne il numero. È possibile che tale influenza si esplichi attraverso il meccanismo della riproduzione, determinando nei discendenti un aumento numerico di cellule? È possibile, ma poco probabile; in ogni caso non è dimostrato. Tuttavia è dimostrato l' ampliarsi dei substrati anatomici rappresentativi nelle specie zoologiche ed ancor più nelle razze umane e negli individui più intelligenti. Questo aumento è un effetto di variazioni fortuite selezionate, o dell' eredità dei perfezionamenti individuali dovuti alla funzione? I due fattori non si escludono, ma se si possono avanzare dubbî circa l' eredità delle modificazioni acquisite, non si può negare la possibilità delle variazioni fortuite: noi sappiamo che influenze minime, agendo sul germe, possono determinare variazioni di sviluppo, in meno come in più, in qualunque organo.

Ma in che modo alle variazioni quantitative possono associarsi anche degli effetti qualitativi singolari ed utili, per cui il substrato anatomico fortuitamente formatosi in eccesso dà luogo a manifestazioni funzionali che suscitano stupore per la loro precocità ed aggiustatezza?

Le leggi della natura si rispecchiano nelle leggi psichiche (legge della corrispondenza di Spencer); gli stati di coscienza si rispecchiano nelle funzioni cerebrali (legge del parallelismo psico-fisiologico). I singoli processi fisiologici corrispondono, momento per momento, a ciò che è contenuto nella coscienza; le strutture anatomiche corrispondono invece alle leggi generiche secondo le quali questi processi devono svolgersi. Tra le leggi della natura e le leggi dell'organizzazione dei centri nervosi vi è dunque una corrispondenza indiretta, che peraltro mira a diventare sempre più rigorosa col progredire dell'organizzazione.

Ora se noi dobbiamo ammettere che lo sviluppo filogenetico delle strutture nervose sia stato determinato o regolato dalle esigenze del mondo esterno (o determinando ipertrofie funzionali ereditarie, o selezionando variazioni fortuite) dobbiamo d'altra parte riconoscere che lo sviluppo individuale di un sistema nervoso non è che la risultante dello sviluppo dei singoli elementi che lo compongono, sviluppo che è del tutto indipendente dalle azioni esterne, ma è regolato soltanto dagli impulsi specifici ereditarî cellulari. La legge di sviluppo embriologico delle strutture nervose ha rapporti indiretti genetici colla legge dell'esercizio e quindi col mondo esterno e con le leggi di esso, ma come legge organica è divenuta del tutto autonoma.

Se dunque influenze lievissime determinano una variazione fortuita di sviluppo in singoli centri nervosi, il maggiore sviluppo di questi avverrà assai facilmente secondo le leggi ereditarie dello sviluppo dei singoli tipi cellulari, leggi che riassumono e simboleggiano le leggi dell'esperienza e della natura. E perciò il meccanismo anatomico così perfezionato viene a costituire il substrato di processi intuitivi insoliti, che superano l'esperienza della specie: esso costituisce il substrato dell'intuizione geniale.

ERNESTO LUGARO.

Ricerche sperimentali sulla periodicità dell'attività psichica

La vita psichica, allo stesso modo come la vita fisiologica, si svolge secondo periodi ritmici sfuggenti spesso all'ordinaria introspezione, ma rilevati, fissati e determinati precisamente dalla ricerca sperimentale esatta. Mentre alla psicologia tradizionale erano note solo alcune tra le più evidenti rivoluzioni cicliche dell'organismo psichico, inveec la psicologia sperimentale ha potuto mettere in luce una lunga serie di tali ritmi di diversa durata, ciascuno dei quali costituisce come una parte di un ritmo di natura superiore. Si sono potuti così determinare, nella loro costituzione qualitativa e nei loro rapporti temporali, le oscillazioni psichiche annuali, mensili, diurne (da cui dipendono gli *Arbeitertypen*) orarie (donde deriva il *tempo* ottimale della vita psichica e forse la diversità dei temperamenti) e quelle oscillazioni più brevi che si constatano durante un lavoro mentale omogeneo e continuo.

Molto minore è il numero delle ricerche dirette a determinare sperimentalmente il decorso funzionale dell'attività psichica entro un tempo molto minore. Noi ci domandiamo: sin dove si estende la natura periodica dell'attività psichica? Durante alcuni minuti, il potenziale psichico si mantiene costante, o subisce già qualche fluttuazione?

Tale questione, della cui esistenza l'ordinaria psicologia non ha nemmeno il sospetto, ha formato già oggetto di varie ricerche sperimentali condotte con metodi diversi, fra cui mi

limito a menzionare quelle eseguite da Broca e Richet, Garver, Sollier, Haycraft, Hofbauer, Stern, Loeb, Janet, Beaunis, Dwelshauwers, Alechsieff, Patrizi [1]).

Non è questo il luogo di entrare in una discussione dettagliata sui metodi usati e dei risultati acquisiti in questo campo. Con molto maggiore larghezza che qui non potrei ho in animo di svolgere una teoria generale sulla periodicità della coscienza in un prossimo volume sulle *Leggi del lavoro mentale*. Ivi sarà possibile di esaminare tutte le discussioni metodologiche ed illustrare le conseguenze della legge di discontinuità mentale nell'ambito della psicologia, della pedagogia e della teoria della conoscenza; qui invece mi pare più utile esporre soltanto il risultato di alcune ricerche sperimentali intraprese da me stesso nel Laboratorio psicofisiologico di Lipsia, che mi pare portino un contributo più preciso ed esatto alla soluzione positiva del problema delle oscillazioni psichiche.

Il metodo prevalentemente seguito dai più recenti sperimentatori in questo argomento fu quello delle reazioni. Però i procedimenti furono in generale poco esatti, e i risultati dubbi. Così per es. Beaunis ebbe il 42 % di esperienze nulle e d'altra parte non tenne nessun conto dei coefficienti individuali, anzi confuse insieme i risultati delle esperienze di ben 36 soggetti differenti per desumerne i valori medii. È del resto difficile formarsi un'idea precisa dei

---

[1]) Broca e Richet, *Période réfractaire dans les centres nerveux* (*Arch. de physiol. normale et pathologique*, 1897 pagg. 864-879) e *Comptes rendus Acad. Sc.* CXXIV, *Comptes rend. Soc. de Biol.* 1896, pagg. 438-440, *Rev. philos.* XLV, pag. 337-350, Garver, in *American Journal of Science*, 3.ª serie, XX, 189; Sollier, in *Rev. philos.* oct. 1905, pag. 339; Haycraft, in *Brain*, juin 1885; Hofbauer, in *Pflüger's Archiv* LXVIII, pagg. 546-595; Stern, *Psychologie der individuellen Differenzen*, Leipzig, 1900 (in *Sokriften der Gesellschaft f. psych. Forschung* Heft 12) e *Das Tempo des Seelenlebens* (in *Zeitsch. f. päd Psych.* I. 369), Loeb, in *Pflüger's Archiv*, XLVI, 1-46, Janet, *Nevroses et idées fixes*, pag. 74, Beaunis, in *Rev. Philos.*, XX, 330-332, Dwelshauwers, in *Philos. Stud.* VI, pag. 217 ss. Alechsieff, in *Philos. Stud.* XVI, pag. 40, e Patrizi, in *Arch. ital. de biol.* XXII, 189-196. Cfr. per una interpretazione teoretica della discontinuità della attività psichica Dandolo, *L'inconscio fisiologico e la psicologia del sonno* (in *Riv. di filosofia scientifica* VII, 722-741

veri risultati del fisiologo francese, perchè egli scartò arbitrariamente tutte le reazioni inferiori a 50 millesimi di secondo (σ) o superiori a 250 σ. Tuttavia Beaunis credette esserne autorizzato a conchiuderne che l'attesa (da 0",3 a 3") diminuisce i tempi di reazione e tanto più quanto è più lunga la durata dell'attesa, che la rispettiva variazione media è maggiore nelle esperienze con attesa che altrimenti e tanto più quanto aumenta il tempo di attesa, e che le disposizioni individuali hanno un'influenza notevole su queste variazioni. Veramente esaminando bene le cifre ottenute da Beaunis, si dovrebbe conchiudere che il tempo di reazione non diminuisce costantemente coll'aumentare dell'attesa notandosi una certa oscillazione tra 0",9 e 4", ma dato il carattere di media dei valori di Beaunis, non è possibile fondarvisi troppo sopra.

Dwelshauwers trovò anch'egli che le reazioni precedute da un segnale di attesa (*qualunque* sia la durata dell'intervallo tra segnale e stimolo) sono più veloci, ma ne attribuì la causa all'impossibilità in cui si trova una reazione di trasformarsi in un riflesso quando non si sa quando esso debba accadere (fatto confermato anche dalla maggiore frequenza delle *Fehlreactionen* e delle *vorzeitige Reactionen*) ed al sentimento della sorpresa.

Nelle medesime reazioni senza segnale Dwelshauwers trovò una *m V* maggiore. Tale maggiore ampiezza della *Streuung* fu da da lui e da Wundt (*Physiol. Psych.* Vte Aufl. III Bd. pag. 434) messa in correlazione colle oscillazioni dell'attenzione, per l'ipotesi che l'attenzione, non essendo impegnata a termine stabilito, si svolgesse perciò secondo il suo normale decorso periodico, in modo che lo stimolo venisse a coincidere con sezioni variabili dell'onda psichica. Questa ipotesi restò una pura affermazione non dimostrata, non essendo una base sufficiente la differenza di velocità tra le due specie di reazione che può dipendere da tante cause diverse, anche perchè i suoi stessi esperimenti mostrarono che la diversa durata dell'intervallo esercita una durata quasi nulla. Tuttavia conchiuse che dei tre soli intervalli con cui sperimentò, cioè 1", 5; 3"; 6" il più favorevole è il

primo: tesi che, ove fosse dimostrata esaurientemente, permetterebbe al massimo di affermare l'esistenza di un *punto neutro ottimale* (come pare che sia il caso pel senso del tempo), di là e di qua dal quale la durata dell'attesa agisce sfavorevolmente, ma non di una vera e propria periodicità. Per escludere l'obiezione che non l'attenzione in sè stessa, colle sue oscillazioni, ma altre cause estranee producono l'allungamento della reazione Dwelshauwers fece notare che nelle reazioni senza segnale, in cui quindi l'attenzione è lasciata nel suo stato spontaneo, la *m V* è quasi costante, sia che l'attenzione venga massimalizzata, sia che si verifichi lo stato di piena distrazione. Questo *optimum* di intervallo si riduce a 1" se, per lo spostamento continuo del segnale, è preveduto esattamente il momento della stimolazione, come accade nelle esperienze sul passaggio al meridiano (Alechsieff). In questo caso però le curve di frequenza mostrano due massimi che non possono evidentemente dipendere che dalla instabilità dell'attenzione costretta a volgersi ora verso il segnale, ora verso lo stimolo, per l'impossibilità di appercepirli contemporaneamente entrambi, come l'esperienza richiederebbe [1]). Per gl'intervalli superiori a 1" Alechsieff avverte solo che l'attenzione non

---

[1]) Wundt (*Phys. Psych.* vol. III, pag. 438) considera invece questo fenomeno come effetto del contrasto e dell'alternanza dell'apperezione muscolare e di quella sensoriale, in modo che la reazione, coincidendo ora coll'acme delle onde apperettive muscolari, ora col nodo delle onde apperettive sensoriali, ne assumerebbe i valori rispettivi. La non coincidenza delle due onde sarebbe di natura e genesi analoga all'alternanza dei massimi di due sensazioni minimali disparate. Secondo me, quest'ultima analogia non regge, per la semplice ragione che il fenomeno a cui si fa appello non esiste (cfr. il mio studio sulla « *Variabilità della soglia ottica e le oscillazioni delle sensazioni minime*, in *Ricerche di Psicologia*, dirette dal Prof. F. De Sarlo, vol. II, pagg. 1-50). Nemmen l'altra spiegazione è valida, perchè, mantenendo costante l'intervallo tra segnale e stimolo, dovrebbe verificarsi costantemente o una reazione muscolare, o una reazione sensoriale, a seconda dei rapporti intercedenti tra il « *periodo* » delle due onde e la durata dell'intervallo. Altrimenti bisognerebbe supporre variabile il *periodo* stesso di ambedue le onde il che sarebbe precisamente contro l'ipotesi della periodicità dell'attenzione che si vorrebbe dimostrare.

rimane più costante. L'influenza delle oscillazioni dell'attenzione sulle reazioni si manifesta anche nell'abbreviamento e nella regolarizzazione prodotta dal ritmo sulle reazioni, ove queste vengono eseguite a intervalli periodici (Janet, Alechsieff, Awramoff, in *Philos. Stud.* XVIII, pag. 535; Wundt, *Phys. Psych.* III, p. 434, e p. 439).

Qualche contributo al problema dell'influenza di un determinato tempo di attesa sulla velocità della reazione è dovuto a Leitzmann (*Philos. Stud.* V, 56) che trovò che il tempo di reazione si abbrevia nel mezzo dello spazio di tempo compreso tra i segnali succedentesi ogni 2" e che invece si allunga prima di un tale segnale. Wundt (*Physiol. Psych.* III, 449) ne desume che la reazione era muscolare in mezzo e sensoriale alla fine; ma invece, evidentemente, restando al puro fatto, possiamo desumerne solamente che dopo l'intervallo di 2" l'attenzione si trova in una tensione più sfavorevole che dopo un intervallo minore.

Di un metodo non molto diverso si avvalse Patrizi, sperimentando con un intervallo temporale costante (2") e raccogliendo graficamente i tempi di reazione. La curva così raccolta (*prosexigramma* (colle sue deviazioni positive o negative dall'ordinata fondamentale dei valori medii indica le oscillazioni dell'attenzione e rivela il ritmo idiogenetico dell'attività psichica. Tale grafica psicometrica dell'attenzione è sufficientemente individuale e presenta poche differenze da giorno a giorno. Nei bambini ed in alcuni casi patologici le oscillazioni sono più ampie.

L'inconveniente di questo metodo, che tuttavia ha condotto ad interessanti conclusioni, consiste nel fatto che molto facilmente il movimento si meccanizza. In tale modo tutti gli elementi psichici scompaiono e l'esperienza diventa analoga quasi più a quelle di Richet e di Loeb che alle tipiche reazioni psicometriche.

* * *

Questi sono i principali risultati finora ottenuti nel campo delle minime oscillazioni dell'attività psichica [1]). Mancano dunque finora ricerche metodiche e sistematiche, forse anche perchè lo stesso problema non è stato sempre posto chiaramente.

Occorre per conseguenza cominciare col precisare i termini della questione. Ciò che noi ci proponiamo, è di ottenere una rappresentazione fedele ed obbiettiva del decorso funzionale dell'attività psichica. Noi vogliamo constatare se tale atti-vità psichica si mantenga costante, continua ed omogenea, almeno durante alcuni minuti o se, anche entro così stretti limiti, il suo potenziale energetico vada soggetto a fluttuazioni intensive. Ma come potremo noi ottenere esattamente una simile rappresentazione simbolica grafica o numerica? L'introspezione non ci serve a nulla, prima di tutto perchè l'attività psichica, considerata in quanto funzione isolata dalle varie determinazioni individuali, è inconoscibile, e poi perchè l'osservazione soggettiva non perviene mai alla conoscenza precisa dei processi funzionali che si svolgono entro un spazio di tempo così breve. Dobbiamo dunque ricorrere ai metodi sperimentali, e propriamente ad uno dei metodi di reazione espressiva (*Ausdrucks methoden*) che possano rappresentare simbolicamente il decorso dell'attivilà psichica. Nello stesso tempo dobbiamo assicurarci che essa sia sottoposta a condizioni costanti, e che subbiettivamente ci si riveli come equipotenziale nei differenti momenti; il che si può ottenere solo massimalizzando l'attenzione. Quando l'attenzione ci si rivela subiettivamente come massimale, lo è effettivamente? l'*Essere* della funzione cosciente discorda dall'*Apparire*? vi sono oscillazioni psichiche anche quando l'atti-

[1]) Al problema della periodicità mentale si connette anche quello riguardante la durata più favorevole dell'intervallo tra due successive ripetizioni di un contenuto psichico per il suo apprendimento mnemonico. Secondo le ultime esperienze (Reuther, *Beiträge zur Gedächtniss forschung*, Diss. Leipzig, pag. 43) tale intervallo ottimale è di 0',75.

vità psichica appare costante ed eguale? Qui sta il problema. Per avviarlo ad una soluzione positiva a me pare che non vi sia che un unico modo. È noto che la reazione psicofisiologica è (se non addirittura il *dinamometro dell'attenzione* come credeva Buccola) un segno abbastanza fedele, a parità di condizioni, del potenziale dell'attenzione. Noi potremo dunque avvalerci di essa per indagare quale sia il valore energetico mentale nei diversi momenti. Ma una tale indagine noi non la potremo fare col metodo *continuo* di cui si sono avvalsi gli sperimentatori precedenti, perchè ciò alterebbe (come infatti ha alterato) il decorso naturale e normale dell'attività psichica. Bisogna invece ricorrere al metodo discontinuo, saltuario, molteplice e inconsapevole. Praticamente bisogna agire così: il soggetto riceve da un segnale acustico l'ordine di stare attento ad un futuro stimolo anch'esso acustico, ma non sa dopo quanto tempo avrà luogo questa stimolazione. La sua attenzione seguirà perciò il suo naturale decorso, finchè sarà colpita dallo stimolo atteso, a cui il soggetto deve reagire.

Ora l'ipotesi che è servita da premessa alle mie esperienze, ed in base a cui io ho interpretato i miei risultati è la seguente: posto che il valore di reazione possa servire come simbolo dello stato dinamico dell'attività psichica, quando tutte le condizioni sono identiche, noi dobbiamo trovare, in uno stesso soggetto, che dopo un determinato periodo di attesa si avrà un valore fisso oppure un campo fisso di valori.

Ora se, lasciando costanti tutti i vari coefficienti e condizioni, dopo un 1' di attesa abbiamo costantemente una velocità di reazione $= a$, dopo 2" una reazione b, dopo 3", una reazione $= c$...; e se a, b, c.... sono diversi tra loro, pure corrispondendo in modo costante alle diverse durate di attesa, noi potremo trarne la conseguenza che la vera causa della diversa velocità di a, b, c... era il diverso stato di tensione in cui si trovava l'attività psichica, rispettivamente dopo 1", 2", 3". Se dunque questo presupposto è verificato dall'esperienza, riesce possibile rappresentare graficamente la curva idiogenetica dell'attività psichica, considerando

come ordinate le singole durate di attesa, e come ascisse le cifre che misurano le velocità di reazione dopo i varii periodi di attesa. Congiungendo tra loro i punti che simboleggiano i tempi di reazione, otteniamo la curva della attività psichica, quale cioè essa si sarebbe rivelata se i singoli stimoli avessero colpita successivamente la coscienza, nel suo normale decorso funzionale.

***

Partendo da questi presupposti metodologici (che mi paiono più esatti di tutti gli altri proposti finora) intrapresi una serie di ricerche psicometriche durante il semestre estivo 1906 nel Laboratorio psicofisiologico di Lipsia. Le seguenti esperienze non rappresentano che il primo tentativo di ricostruzione scientifica della curva psichica fondamentale, ma spero che anche nel loro stato frammentario, possano giovare a dimostrare la fecondità di questo metodo, l'esattezza dei presupposti metodologici e la realtà del fenomeno, e che perciò possano incoraggiare altri a riprendere in maggiore scala le mie esperienze e dare loro quell'ulteriore svolgimento che era nelle mie intenzioni e che finora, per cause indipendenti dalla mia volontà, non ho potuto svolgere secondo il mio primitivo disegno [1]). Mi è grato intanto cogliere quest'occasione per rinnovare pubblicamente a Wilhelm Wundt, gloria della psicologia sperimentale, ed al suo valente Coadiutore Prof. Wilhelm Wirth i più vivi ringraziamenti per i consigli autorevoli e pel costante interesse dimostrato alle mie ricerche, di cui mi furono sempre larghi durante tutto l'anno trascorso nell'insigne Università sassone.

---

[1]) Una Comunicazione preliminare di queste mie ricerche è già stata pubblicata nella Rivista diretta dal WUNDT, « *Psychologische Studien* » Bd. III, Heft 2-3 sotto il titolo « *Der Einfluss der Erwartungszeit auf die Reactionsvorgänge* ». Del problema generale della periodicità della coscienza, con speciale riguardo al ritmo annuale, mi sono occupato anche in un altro articolo « *Sulla periodicità dell' attività psichica durante l' anno scolastico* « (*Rivista pedagogica*, I, pagg. 62-70).

Il dispositivo (ideato dal Prof. Wirth e costruito dal meccanico Zimmermann) consisteva in un pendolo massiccio che oscillava liberamente tra due forti elettro-calamite che avevano prevalentemente lo scopo di conservare inalterata l'ampiezza e la velocità di oscillazione pendolare. Alcuni invertitori di corrente, inseriti nel circuito, avevano l'ufficio di mantenere costante l'intensità della corrente, ed impedire la formazione del magnetismo residuale latente.

Sulla verticale bisettrice dell'arco di oscillazione pendolare erano disposti ad altezza differente due contatti mobili. Di essi il superiore era congiunto in circuito collo stimolo, l'inferiore col segnale, che si trovavano ambedue in una stanza remota dove era il soggetto reagente. In ambedue i circuiti, azionati da una corrente di 3 amp. fornita da due accumulatori era intercalato un tasto di reazione che permetteva di chiudere il circuito solo nel momento richiesto. Il segnale era dato da un campanello elettrico, in cui il batacchio, attratto da un'elettro-calamita a circuito chiuso, cadeva invece sulla campana all'apertura di esso, per poi essere tirato indietro dalla forza elastica di una molla e dalla stessa energia magnetica che si ristabiliva al chiudersi del circuito. Identica disposizione era data allo stimolo, salvo che alla campana era sostituito in questo caso un martello. e che la stessa incudine era punto di partenza di un altro circuito, come ora diremo.

L'esperienza dunque procedeva così: Lasciato il pendolo libero di oscillare, si chiudeva il circuito del segnale che restava chiuso fino a che il pendolo, giunto al contatto mobile l'apriva. Cessava così l'attrazione magnetica del batacchio della campana-segnale, e lo squillo si faceva udire. Allora si lasciava di nuovo libero l'interruttore intercalato nel circuito del segnale e si apriva permanentemente il circuito rendendo così senza effetto le successive aperture e chiusure del contatto del segnale. Dopo un determinato intervallo misurato con oscillazioni pendolari doppie (= 2 . 0",925) l'esperimentatore chiudeva il circuito dello stimolo. All'apertura del contatto superiore, si interrompeva il circuito ed il martello cadeva dando così col suo suono lo stimolo sonoro

richiesto. Contemporaneamente il cronoscopio cominciava a muoversi, essendo l'apparato motore capace di funzionare solo senza corrente oppure con debole corrente. Questa diminuzione di corrente era provocata nel caso della caduta del pendolo dal fatto che la corrente delle nove pile che prima (a martello sollevato) passava solo pel cronoscopio ora invece, stabilito il contatto tra incudine e martello passava anche pel tasto di reazione, indebolendosi attraverso questa diramazione laterale.

Appena udito il suono, il soggetto reagiva; cioè, lasciando libero il tasto, interrompeva il circuito collaterale. In questo modo la corrente ritornava a fluire solo attraverso il circuito cronoscopico, ed il cronoscopio si fermava. L'intervallo tra la chiusura del circuito laterale (stimolo) e l'interruzione del circuito stesso (reazione) cioè tra l'inizio del movimento dell'indice del cronoscopio e la fine di esso costituiva il tempo di reazione. Naturalmente il soggetto stava in una stanza molto lontana da quella dell'esperimentatore, ed erano evitate tutte le cause fisiche o psichiche che avessero potuto variare l'attività psichica o deviare l'attenzione. Cronoscopio, pendolo, accumulatori e interruttori si trovavano nella stanza dell'esperimentatore. Il tempo di latenza magnetica era trascurabile; l'errore medio del cronoscopio ± 10 millesimi di secondo.

Dopo due ricerche successive era sempre intercalata una piccola pausa per evitare la fatica e la meccanizzazione della reazione, e per permettere al soggetto di descrivere accuratamente in uno speciale taccuino (*Protokoll*) il decorso dell'attesa, le rappresentazioni, i sentimenti, l'alternativa di tensione e di detensione che si fosse verificata, e specialmente di notare in quale stato di attenzione lo avesse colto lo stimolo, per potere avere così un modo esatto di valutare l'esattezza delle cifre ottenute, escludere con sicurezza le reazioni false, ed anche per determinare se le attestazioni introspettive corrispondessero alle cifre cronoscopiche. La scelta del tipo di reazione era lasciata al soggetto stesso, per non alterare la disposizione naturale del l'appercezione, ma dopo ogni singola reazione il soggetto

doveva dichiarare se avesse reagito sensoriamente o col tipo motore. Per determinare meglio tale differenza, tenni conto anche dell'ampiezza del campo di deviazione, e della variazione media. Inoltre il soggetto era invitato anche ad apprezzare il tempo di attesa, per rilevare se la velocità di reazione corrispondesse alla durata reale od a quella subbiettivamente creduta. In questo modo, oltre ad avere una verifica del valore espressivo del metodo di reazione, cercai iniziare una prima serie di indagini sul carattere mediato dell'introspezione [1]).

Trattandosi di esperienze che Wundt (*Physiol. Psych.* III, pag. 386) non esita a chiamare « die complicirtesten nach ihrer psychologischen Bedeutung und die an der psychologischen Befähigung und Uebung des Beobachters die grössten Anforderungen stellen » non potevo scegliere per soggetti che persone abituate all'indagine introspettiva. Miei cortesi coadiutori furono i signori Gustav Deuchler, stud. phil.; Dr. med. Richard Cords; Dr. phil. Wolf Dohrn, Dr. phil. Alois Fischer, stud. phil. François Clement; Prof. Dr. Albert Bazala dell'Università di Agram, stud. phil. Straschmir Stephanow, stud. phil, Iakob Menderer. I primi 4 erano tedeschi, il quinto lussemburghese, il sesto croato, il settimo bulgaro, l'ottavo polacco.

Naturalmente, data la grande quantità di fattori da cui risulta una reazione e che non è possibile escludere del tutto, nè calcolare isolatamente, anzichè un valore unico per i singoli intervalli presi in esame, ottenni delle curve di maggiore o minore frequenza.

Da essa scelsi come tipica la zona di maggiore frequenza (campo di deviazione) che era quasi sempre centrale nella *Streuungscurve* pensando che essa per questi due suoi carat-

---

[1]) A chi obbiettasse che queste fossero ricerche che si riferiscono solo indirettamente al nostro argomento, risponderei con WUNDT (*Physiol. Psych.* III, 383) che anzi le cifre cronoscopiche hanno un valore puramente sintomatico ma che « der Hauptwert der Reactions versuche nicht in den obiectiven Zeitwerten besteht, sondern in der genau Regulirungund Variirung der Selbstbeobachtung die sie bei der Hervorbringung verschiedener Verlaufsbedingungen psychischer Vorgänge gestatten ».

teri potesse rappresentare il valore effettivo del potenziale psichico, dopo la neutralizzazione degli elementi avventizii. Nella tabella seguente sono appunto riportati in millesimi di secondo, i valori medii, il campo di deviazione delle reazioni muscolari e sensorie, e le rispettive variazioni medie. Dove è riferita un'unica cifra, la reazione apparteneva al tipo « naturale ».

Chiunque abbia familiarità colla tecnica sperimentale e sappia interpretare ad occhio le tabelle s'accorgerà facilmente che in tutti i soggetti si constata più o meno chiaramente la periodicità dell'attività psichica. Rappresentando graficamente questi valori come ho già in parte fatto nella nota preliminare inserita nei « *Psychologische Studien* » tali oscillazioni, il cui periodo è di circa 4", appaiono più evidenti. È da notare che nei diversi giorni per ogni singolo soggetto è rimasta costante la stessa forma di curva anche quando i valori individuali variavano. Dove si presentavano i due tipi di reazione, le due curve procedevano parallelamente benchè nettamente distinte. Anche le due curve dei valori massimi (limite superiore della *Streuung*) e minimi (limite inferiore) procedevano parallelamente tra loro, e anche parallelamente alla curva dei valori medii. Da ciò si può logicamente argomentare che tutto il campo di deviazione potrebbe essere risoluto in una molteplicità di curve parallele, ciascuna delle quali è così reale come la curva dei valori medii.

Dove non esiste tale corrispondenza precisa dei due limiti, anche le variazioni medie sono cospicue, il campo di deviazione è ampio e la periodicità è poco evidente.

Questa irregolarità dipende probabilmente dal fatto che quei due soggetti in cui quel fenomeno è constatabile (Deuchler e Dr. Cords) hanno prestato l'opera loro come soggetti reagenti solo nelle ultime ore della giornata, quando erano già stanchi e incapaci di tendere al massimo l'attenzione.

In generale i risultati ottenuti sperimentando successivamente con un intervallo fisso (non conosciuto però dal soggetto) furono più regolari e più attendibili che quelli fatti cambiando continuamente l'intervallo, perchè in questo

modo si evitano i sentimenti perturbatori della sorpresa e di altra specie.

Nelle curve dei miei sei soggetti, cinque sono a tipo ascendente ed una a tipo discendente. Le prime salgono continuamente fino a 4", poi discendono quando l'attesa giunge a 6", poi risalgono quando l'intervallo è di 8". Il tipo discendente segue un opposto decorso.

Probabilmente la variazione media sarebbe stata molto minore, e la periodicità molto più evidente se io avessi potuto evitare tutte le influenze subiettive ed obiettive. Ma poichè non cambiavano solamente le condizioni formali dell'attenzione, ma emergevano sempre rappresentazioni, sentimenti ecc., non fu possibile raccogliere risultati puri, cioè determinare l'influenza della semplice variazione dello stato appercettivo sui tempi di reazione. Tra queste cause collaterali è da rilevare specialmente l'influenza del rapido cambiamento dell'intervallo di attesa, che compare sempre inaspettato e quindi inibisce parzialmente la reazione.

Quando lo stato introspettivo del soggetto in due casi è eguale, ed abbastanza caratteristico, i rispettivi tempi di reazione sono eguali, anche se la durata di attesa è differente. Ciò è una conferma dell'attendibilità semeiologica di questo metodo.

Al contrario se tutto il contenuto della coscienza rimane costante dal punto di vista del contenuto, ed è differente solo la parte formale dell'attività psichica (cioè la tensione dell'attenzione dipendente dalla diversa durata dell'attesa) allora ogni singola reazione ha la velocità consueta corrispondente ai rispettivi tempi di attesa, anche quando il soggetto non ha alcuna coscienza della durata dell'intervallo e del grado di tensione psichica, anzi perfino quando un tempo di attesa maggiore appare più breve, o viceversa [1]).

---

[1]) Tuttavia se il soggetto non ha proprio alcuna conoscenza, nemmeno approssimativa della durata dell'attesa, allora i tempi di reazione son indistintamente molto lunghi. Certo questi due fenomeni dipendono dalla stessa causa, cioè dalla diminuita tensione dell'attenzione.

Tuttavia, se le reazioni si succedono troppo rapidamente, e se la differenza dei relativi intervalli non è troppo grande, nasce una specie di assimilazione (*Angleichung* secondo la terminologia Wundtiana) tra lo stato di tensione psichica del primo termine della nuova serie iniziata con un nuovo intervallo e lo stato di tensione psichica corrispondente alla serie precedente con l'antico intervallo. Solo in seguito la coscienza avverte il cambiamento, si adatta alla nuova durata di attesa e la velocità di reazione diviene eguale alla media consueta per quell'intervallo [1]).

Del resto bisogna notare che il tempo di attesa non apparve mai ai soggetti come una preparazione neutrale, nè l'attenzione fu mai sentita come un fenomeno isolato da ogni contenuto dato, ma sempre sotto forma di un complesso oscillante di sentimenti di tensione e di detensione. L'attenzione durante il tempo di attesa non si riferiva nemmeno esclusivamente ad uno dei due momenti dell'intervallo, ma ad ambedue accentuando scambievolmente ora l'uno ora l'altro. « Das Bewusstsein der zwischen beiden bestehenden Relation liess sich am besten als Unterordnung eines Momentes unter das andere begreifen », annotò giustamente nel suo *Protokoll* ricco di acute osservazioni introspettive raccolte durante il decorso dell'aspettazione il mio collega Dott. W. Dohrn.

---

[1]) Per spiegare meglio in che consista quest' ultimo fenomeno, ecco un esempio corrispondente alle reazioni 21.ª-25.ª del Prof. Bazala, in data 9 luglio 1906, indicando con numeri romani l'intervallo di attesa, espresso in secondi, e in numeri arabi la velocità di reazione, espressa in millesimi di secondo: II-158; II-156; I-158; I-203; I-205.... In questa serie di reazioni si nota che la terza ha la velocità corrispondente all' intervallo II, mentre invece già la reazione consecutiva ha la velocità normale, dato l'intervallo I.

TABELLA GENERALE

Durata dello intervallo		Stephanow			Dohrn			Bazala			Fischer			Deuchler			Clement		
		Media	Campo di deviazione	Variaz. media	Media	Campo di deviazione	Variaz. media	Media	Campo di deviazione	Variaz. media	Media	Campo di deviazione	Variaz. media	Media	Campo di deviazione	Variaz. media	Media	Campo di deviazione	Variaz. media
1		260	254-286	11	—	—	—	175	155-217	15	—	—	—	—	—	—	—	—	—
2	s.	270	231-294	15	121	115-135	9	186	150-221	11	200	192-226	15	200	160-220	18	310	288-340	16
	m.	150	141-159	8	—	—	—	—	—	—	245	134-156	10	—	—	—	250	234-268	15
3	s.	280	256-305	13	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	m.	200	191-212	8	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
4	s.	308	287-335	16	139	123-155	8	200	170-235	13	160	154-178	6	240	170-280	15	350	344-363	12
	m.	235	226-255	8	—	—	—	—	—	—	126	124-128	2	—	—	—	270	234-307	15
6	s.	265	251-285	13	115	92-132	11	170	155-178	10	230	221-235	6	230	180-260	12	320	294-340	18
	m.	—	—	—	—	—	—	—	—	—	169	164-173	4	—	—	—	220	197-255	15
8	s.	239	215-254	15	130	119-141	13	—	—	—	150	147-153	3	240	200-290	12	—	—	—
	m.	—	—	—	—	—	—	—	—	—	134	130-136	2	—	—	—	—	—	—
10	s.	310	303-326	9	145	117-164	11	—	—	—	—	—	—	231	220-240	8	—	—	—
	m.	230	223-240	7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
12		321	315-325	5	132	125-150	8	—	—	—	—	—	—	249	200-290	15	—	—	—
14		—	—	—	151	140-178	10	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

***

Se ora, prescindendo da tutte le questioni tecniche speciali, vogliamo riassumere i risultati generali delle mie ricerche personali, e mettere specialmente in luce quelli che hanno maggiore importanza per la teoria generale dell'attività psichica, possiamo affermare quanto segue:

L'attività mentale non è continua, ma discontinua anche nell'ambito di pochi minuti secondi. La sua energia funzionale presenta un decorso ciclico, raffigurabile con una sinusoide. L'energia psichica massimalizzata e fluente in condizioni costanti, anche quando soggettivamente sembra stare al medesimo potenziale, invece sottoposta alla verifica sperimentale si manifesta come discontinua e sottoposta ad un ritmo ben definito e caratteristico dei varii soggetti. Il potenziale psichico subisce delle fluttuazioni, circa ogni 4", che si possono determinare oggettivamente valendosi del metodo delle reazioni psicometriche, e che si mantengono costanti per ciascun segmento del decorso temporale. La curva psicodinamica è insomma uniformemente varia e conserva un tipo stabile, permanente. Questa pulsazione idiogenetica è connata colla funzione mentale, in modo che spesso il tipo di reazione è perfettamente conforme alle leggi di dinamica psichica valevoli per quella sezione di curva, mentre soggettivamente l'introspezione, fidente nell'esattezza della propria valutazione temporale, afferma la presenza di un altro complesso di condizioni, discordanti tanto dalla realtà quanto dal tipo di reazione effettuato, il che prova la superiorità del metodo di reazione espressiva, benchè esso sia indiretto, sull'introspezione. Inversamente, quando, per varie ragioni, lo stato psichico assume una natura speciale, ad ogni identica ripetizione di esso, e nonostante la varia durata oggettiva della sezione psichica isolata, corrisponde la medesima reazione psicometrica.

Dal complesso dei singoli risultati ottenuti con i varii gradi di tensione psichica (variando questa periodicamente in funzione dal tempo, e quindi dalla durata dell'attesa)

noi siamo tratti ad ammettere anche l'esistenza ogni 4" circa, di periodi parzialmente refrattari, che possono essere considerati con sintomi della rivoluzione ciclica da una fase all'altra dell'attività mentale, e come analoghi a quei periodi critici di ampiezza, intensità e precisione maggiore a cui da gran tempo si è rivolta l'attenzione della psichiatria e della fisiologia generale.

GUIDO DELLA VALLE.

Scienza del diritto e filosofia del diritto [1]

Come in generale bisogna tener distinti i compiti della scienza da quelli della filosofia, così anche per lo studio del diritto è necessario distinguere l'ambito proprio della scienza del diritto da quello della filosofia del diritto. Io mi propongo quindi in questa mia comunicazione di applicare nel caso speciale dello studio del diritto ciò che io penso dei rapporti tra scienza e filosofia. Diguisacchè la mia maniera di intendere le relazioni tra scienza e filosofia del diritto presuppone implicitamente una veduta generale dei rapporti tra scienza e filosofia, che in questa comunicazione non viene espressa quale premessa, ma viene applicata, e soltanto in una branca speciale del sapere umano, del sapere umano cioè rivolto allo studio integrale del fenomeno giuridico.

Le discussioni di questo genere, cioè gnoseologico si può dire, sono, è vero, diventate troppo frequenti da noi in Italia; però su certe quistioni è bene, ed è necessario insistere, data l'importanza massima di esse, solo che la trattazione di esse non deve far tralasciare lo studio dei problemi propri della filosofia del diritto, dei quali il problema capitale è quello che risponde alla domanda « che cosa è il diritto? ». Le discussioni infatti sui compiti della filosofia del diritto, sulle relazioni di questa con le scienze giu-

[1]) Le idee svolte in questa comunicazione verranno quanto prima più largamente e più diffusamente sviluppate in un lavoro a parte; quel che qui si trova talora solo accennato e come puramente affermato verrà in seguito con maggiore ricchezza di argomenti dimostrato.

ridiche, sociali e simili, non rientrano nel campo specifico della filosofia del diritto, ma stanno solo sulla soglia di questa, appartenendo piuttosto alla gnoseologia, o se si vuole, alla logica in quanto teoria della classificazione delle scienze.

E prima di entrare nel cuore della mia comunicazione, debbo premettere che io adopero la espressione scienza del diritto come un termine collettivo, ed in antitesi al concetto di filosofia del diritto; come non vi ha la scienza in generale, ma le scienze da una parte e poi dall'altra parte la filosofia, così non vi ha la scienza del diritto in generale, ma le diverse scienze del diritto da una parte e dall'altra la filosofia del diritto. Gli è però che come le scienze in generale, così le scienze del diritto, in quanto *scienze,* hanno tutte un compito od una funzione identica; donde deriva poi che si parla di compiti e di funzioni della scienza, ma con ciò si vuol esprimere, e si deve volere esprimere soltanto questo che il momento *scientifico* è unico ed identico quali che siano i fenomeni che dal punto di vista *scientifico* stesso si vogliono studiare. Oltre le scienze stesse, non vi ha la scienza, ma la filosofia; oltre le scienze del diritto, non vi è la scienza del diritto, ma la filosofia del diritto.

Il momento scientifico, cioè lo studio di un ordine specifico di fenomeni dal punto di vista scientifico, e non filosofico, è unico ed identico per tutti i fenomeni della realtà sia essa naturale, o umana.

* * *

La scienza, secondo quanto io ne penso, è *descrittiva;* essa può descrivere per *fantasmi* o per *concetti;* descrive per *fantasmi,* quando ci rappresenta un oggetto od un fatto o fenomeno, quando in altri termini ci rappresenta l'*individuale*; descrive per *concetti* quando ci rappresenta, astraendo da diversi oggetti o fenomeni di una stessa classe gli elementi comuni, questi in una *rappresentazione generale.* Sia che ci dia la rappresentazione individuale, sia che ci dia la rappresentazione generale, le scienza è sempre descrittiva, perchè essa sia nell'un caso che nell'altro non fa che riprodurre le

cose quali esse sono, solo che nel secondo caso invece di descrivere individualmente i singoli oggetti di una stessa classe, per economia si attiene alla rappresentazione generale, o cioè al concetto od astrazione di questi oggetti stessi.

La scienza è ancora descrittiva quando constata i rapporti funzionali dei fenomeni stessi, giacchè in ciò fare essa riproduce sempre la pura esperienza: essa oltrepasserebbe il campo della pura esperienza, quando tra i due termini del rapporto funzionale, introducesse o palesamente, cioè dichiaratamente, o di soppiatto un nesso di causalità efficiente, quando cioè trasformasse la semplice funzionalità in un vero e proprio rapporto di causalità, inteso nel senso della efficienza. Finchè noi constatiamo e ci limitiamo a constatare i rapporti funzionali tra i fenomeni, siamo sempre nel campo della pura esperienza, cioè descriviamo, giacchè descrizione non è ordinamento solo in coesistenze, ma anche in sequenze, e la natura o la realtà meglio non ci presenta solo coesistenze, ma anche sequenze, e tra queste sequenze costanti.

Se noi ora applichiamo quanto abbiamo in brevi tratti riassunto della nostra maniera di concepire il momento scientifico al caso dell'attività conoscitiva rivolta al fenomeno giuridico avremo come risultato quanto segue.

Il momento scientifico nello studio del diritto abbraccia la rappresentazione dell'individuale giuridico, la comparazione, la classificazione, la ricerca dei rapporti funzionali, la rappresentazione dei concetti giuridici.

La rappresentazione dell'individuale giuridico costituisce il primo gradino della scienza del diritto, gradino quindi indispensabile, senza il quale non è possibile la rappresentazione per concetti; come non si arriva al concetto senza la rappresentazione dell'individuale, senza cioè l'intuizione sensibile, così non si può arrivare al concetto giuridico senza l'individuale giuridico. Una determinata norma giuridica, un determinato istituto giuridico costituiscono un individuale giuridico, sempre che si tratti però di norma od istituto di una stessa comunità giuridica, e di uno stesso

tempo. L'individuale giuridico è condizionato dal tempo e dallo spazio, ciò che non si può dire del concetto giuridico.

La comparazione nel campo del diritto mette in luce e fissa ciò che o norme giuridiche singole od istituti giuridici di comunità giuridiche diverse hanno di comune e nello stesso tempo di diverso.

La comparazione nell'ordine della conoscenza anche irriflessa è la via per arrivare al concetto. La comparazione nello studio del diritto viene a costituire quella che è stata chiamata: scienza comparativa del diritto [1] (vergleichende Rechtswissenschaft), come applicata allo studio degli animali o delle piante viene a costituire la zoologia e la botanica comparata. Anzi il metodo — perchè anche così è stato chiamato — della comparazione è un metodo prevalente nelle scienze naturali, dalle quali è passato non solo nello studio del diritto, ma anche negli studi sociologici, psicologici ecc.

La comparazione dei fenomeni giuridici è quel gradino della scienza del diritto, senza il quale non può aver luogo la *classificazione,* metodo questo tipico delle scienze naturali, ma che anche si può e si deve usare nelle scienze dei fatti umani, e quindi nel diritto.

Siccome la classificazione è l'ordinamento sistematico e gerarchico degli esseri, nel caso che si tratti delle scienze storico naturali, o dei fenomeni o fatti nel caso dei fenomeni giuridici.... così essa richiede un primo lavoro antecedente dinanzi a sè, e cioè la comparazione degli esseri e dei fenomeni da classificare: regola infatti della classificazione è questa che ogni gruppo, che è stato distinto dagli altri, abbracci esseri o fenomeni i quali somiglino tra di loro più

---

[1]) Male alcuni traducono: « *vergleichende Rechtswissenschaft* » per « *scienza comparata del diritto* ».

Per la scienza comparativa del diritto è noto che in Germania esiste, fin dal 1878, una apposita rivista, la « *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* » edita dal Bernhöft, Gg. Cohn e dal Kohler. Sul metodo comparativo applicato al diritto vedi l'artico del Kohler, *Ueber die Methode der Rechtsvergleichung* (in *Zeitschr. für das Privat-und oeffentliches Recht der Gegenwart*, Bd. XXVIII, 1901, p. 273-284).

di quanto somigliano con gli esseri di altri gruppi: or è appunto la comparazione che viene in aiuto in questi gradi della conoscenza. Perciò la classificazione è un momento intieramente connesso con la comparazione.

Ed a proposito della comparazione applicata allo studio del diritto, si presentano tante quistioni, ch'io non intendo qui risolvere, ma solo di formulare. Esse derivano — se ben si riflette — dalla constatazione ovvia che il diritto varia col tempo e coi luoghi, constatazione che apporta tante difficoltà nell'impiego del metodo comparativo. Giacchè: si comparerà il diritto di uno stesso popolo, cioè i varii momenti di esso? o il diritto di due popoli contemporanei, oppure il diritto di due popoli di diversa epoca storica, mettiamo l'istituto della proprietà presso qualcuno dei popoli indigeni attuali dell'Africa, con l'istituto della proprietà quale esso si presenta nel diritto romano?

O si dovrà avere riguardo, nel comparare, al criterio etnologico, cioè si dovranno comparare i diritti dei popoli dello stesso ceppo etnico, della stessa razza? [1]).

Ed ancora: quali sono — stabilito che la comparazione è anche la via alla formazione dei concetti giuridici — gli scopi della comparazione, della scienza comparativa del diritto e come altri dicono del metodo comparativo? Che cosa ci *può dare* questo momento della scienza del diritto? Che risultati ci può offrire, i quali abbiano valore oltre che in sede scientifica, in sede anche filosofica, cioè quando noi facciamo, abbandonato il punto di vista scientifico, la filosofia del diritto?

Quistioni tutte queste di non facile soluzione: primo dovere è però essere cosciente di esse e sapersele bene formulare.

---

[1]) Per il criterio etnologico, in luogo di quello storico, nella comparazione dei fenomeni giuridici vedi gli scritti di A. H. Post. Cito i più importanti: *Der Ursprung des Rechts. Prolegomena zu einer allegmeinen vergleichenden Rechtswissenschaft (Oldenburg, 1876); Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis (Oldenburg, 1880); Einleitung in das Studium der ethnologischen Jurisprudenz (Oldenburg, 1886); Ueber. die Aufgaben einer allgemeinen Rechtswissenschaft (Oldenburg, 1891); Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz (Oldenburg, 1894-5).*

La classificazione dei fenomeni giuridici, dal punto di vista scientifico, e cioè empirico, (si può anche classificare da un punto di vista filosofico) può essere applicata tanto al diritto di una epoca e di una comunità giuridica determinata, quanto al diritto di epoche e comunità giuridiche diverse. La classificazione scientifica nel diritto ha come punto di partenza il fenomeno giuridico stesso, la classificaziona filosofica ha come punto di partenza invece *ciò che il diritto è, l' essenza del diritto,* come si vedrà in seguito.

Ed eccoci ora alla psicologia giuridica. Io qui distinguo la psicologia come metodo applicato allo studio del diritto, come si può applicare allo studio di altri fenomeni, e la psicologia giuridica come scienza a sè, vera e propria psicologia del diritto, branca della psicologia generale.

Come metodo, essa abbraccia diversi momenti:

a) si possono indagare tutti i motivi e le ragioni, i processi psichici speciali che hanno determinato il sorgere od il tramontare di una determinata norma giuridica di una comunità giuridica data e di una epoca storica data.

b) si possono indagare le forze psichiche che hanno determinato il sorgere, il trasformarsi o il tramontare di un determinato istituto giuridico, sempre però di una stessa comunità giuridica, p. e. quali forze psichiche abbiano determinato presso i Germani l' evoluzione giuridica della proprietà;

c) si possono indagare, ricercare i processi psichici pei quali si è costituito un istituto giuridico, p. e. la famiglia, senza riguardo ad una forma particolare di famiglia, di una epoca determinata o di un popolo determinato;

d) si possono indagare quali processi psichici stiano alla base di un concetto giuridico dato [1]), mettiamo della fonte del diritto in generale, o del negozio o della norma giuridica, del contratto giuridico ecc....

---

[1]) Rientra in quest' ordine di ricerche il libro del MICELI: *Le fonti del diritto dal punto di vista psichico-sociale,* Palermo, 1905. Il MICELI è fautore dello indirizzo psichico-sociale, il quale cerca di studiare il diritto quale un prodotto della coscienza collettiva secondo le leggi con cui questa si costituisce e funziona (Vedi sul proposito del Miceli, l' ar-

Pervenuta a questo grado la ricerca psicologica cresce di importanza, non solo rispetto ai due primi momenti, ma rispetto anche al terzo. Acquista essa cioè un maggiore interesse scientifico, in quanto l'obbietto di essa non è più particolare, non è più un dato storico, ma è un dato astratto, è un concetto, una rappresentazione generale. Le tre prime sono ricerche del tutto storiche, sussidiate da un approfondimento psicogenetico; la quarta è una ricerca veramente di carattere psicologico, e psicologico-sociale anzi.

La psicologia giuridica nel secondo aspetto è la ricerca degli elementi universali, semplici della vita giuridica; se essa vuole e pretende essere scienza veramente, deve ricercare appunto questi elementi universali o semplici. Con ciò la psicologia cessa di essere puramente metodo, e diventa scienza.

Ora l'elemento semplice della vita giuridica è il *sentimento giuridico:* obietto di indagine della psicologia giuridica quale scienza è il sentimento giuridico [1]).

Il sentimento come fatto generale della vita della psiche è obietto di studio della psicologia generale, e di quella parte che si occupa dei sentimenti in genere; ma il sentimento giuridico forma particolare del sentimento in genere come il sentimento religioso, quello estetico, il sentimento morale, è obietto della psicologia giuridica come gli anzidetti sono obietto della psicologia religiosa, estetica, morale.

---

ticolo inserito nella « Rivista italiana di Sociologia », 1903, I, e cioè: *Indirizzo psicologico nella filosofia del diritto.*

Nel libro sulle fonti del diritto dal punto di vista psichico-sociale, il Miceli applica l'indirizzo psicologico allo studio delle fonti, siano dirette (legge, consuetudine, patto normativo) che indirette (giurisprudenza) e trova che alla base di esse opera una credenza, un fenomeno cioè di credenza collettiva.

[1]) Sul sentimento giuridico si possono consultare gli scritti del *Rümein, Ueber das Rechtsgefühl* (in *Reden und Aufsätze. Tubingen, 1875*); *Ueber die Idee der Gerechtigkeit* (ib., Neue Folge, Freiburg, 1881); *Iehring, Ueber die Entstehung des Rechtsgefühls* (in Allgem. Iuristen-Zeitung, Wien, 1884, N. 11-15); *Kuhlenbeck, Zur Psychologie des Rechtsgefühls* (in *Archiv für Rechts. und Wirthschaftsphilosophie*, I *Iahrgang, 1907, I Heft*); *Del Vecchio, Il sentimento giuridico*, 2ª ediz. 1908

Vi è da istituire tutta una indagine sul sentimento giuridico, e cioè si dovrà ricercare quale sia il contenuto di esso, le rappresentazioni proprie di esso, se esso abbia un somatismo proprio, come lo ha il sentimento estetico, l'origine di esso sentimento, ed altre questioni ancora.

In questa indagine si dovrà tener conto della circostanza che il fenomeno giuridico è sopratutto fenomeno sociale; però nella coscienza individuale esso sentimento viene ad avere espressione, e quindi l'analisi introspettiva della coscienza individuale ci darà i suoi lumi sullo argomento.

Lo scienza del diritto diventa scienza descrittiva *funzionale* [1]), quando essa ricerca i rapporti funzionali fondamentali generali e costanti che si osservano nella fenomenologia giuridica.

In questo altro e più alto momento della scienza del diritto, questa si serve del concetto di funzione, concetto proprio delle scienze matematiche, e lo applica a questa piccola parte della realtà totale costituita dal fenomeno giuridico, allo scopo di scoprire la *variabile indipendente* di essi fenomeni giuridici. Mentre però nelle matematiche si può scegliere arbitrariamente la variabile indipendente, o almeno questo è teoricamente arbitrario, qui invece si tratta di trovare e stabilire una variabile indipendente, variando cioè la quale varia il fatto giuridico e non inversamente, cioè un rapporto di dipendenza non invertibile. È proprio in questo momento, cioè con il diventare la scienza del diritto da descrizione rappresentativa o ripresentativa come dir si voglia descrizione funzionale, che si viene a costituire una vera e propria *fisica* dei fenomeni giuridici; la scienza del diritto viene ad acquistare una esattezza scientifica che si può avvicinare a quella della matematica, delle formule matematiche cioè.

[1]) Per la ricerca dei rapporti funzionali elementari, applicata al fenomeno etico, vedi il libro dell'Orestano, *I valori umani*, 1907. Introduzione, pag. 8, 9 e seg. Nel libro dell'O. è notevole l'intento di distinguere il compito e l'ambito dell'etica scientifica da quello proprio dell'etica filosofica: la teoria del valore in generale e quella del valore morale svolta dall'O. nel suo libro è un saggio di etica scientifica.

E come la fisica adopera concetti formali e non ontologici per la coordinazione della esperienza di date categorie di fenomeni, p. e. il concetto di forza, massa, movimento, e non si cura di definirli, così la scienza funzionale del diritto adopererà concetti formali e non ontologici, cercando di stabilire e fissare in formule esatte i rapporti funzionali tra gli elementi dei fenomeni giuridici e i fenomeni giuridici stessi.

Con ciò psicologia giuridica e scienza funzionale dei fenomeni del diritto si completano, giacchè a quest' ultima non importa la indagine di rapporti funzionali particolari, e tra fatti derivati e complessi, sibbene la indagine di rapporti universali generali e costanti tra elementi semplici ed universali (dati offerti dalla psicologia) ed i fenomeni stessi. Non importa nel senso che quest' ultima ha più importanza, non che l' indagine funzionale sia sola ed unicamente questa.

Attraverso tutti questi momenti si costituisce la scienza del diritto e la si rende libera nei suoi passi, al di fuori cioè ed al coperto, da infiltrazioni filosofiche, o metafische, che la farebbero impura, mentre essa così costituita è scienza pura, come la fisica e come la chimica. E così anche si viene a liberare la scienza del diritto da bisogni pratici, sia nel senso ovvio della parola, sia nel senso più alto di esigenze di ordine deontologico.

Ho spesso nel contesto di questa mia comunicazione parlato di concetti giuridici, di descrizione per concetti o rappresentazioni generali, anzi ho detto che uno dei gradi delle scienza del diritto è la rappresentazione per concetti. La scienza dei concetti giuridici astrae ed analizza i concetti più generali *(Grundbegriffe)* del diritto positivo, p. e. i concetti di norma, diritto subiettivo e diritto obiettivo, persona, cosa, legge, fonte del diritto, negozio giuridico, pretesa, debito, eredità, ecc.; così essa non è che la così detta *teoria generale del diritto (allgemeine Rechtslehre)* [1]). Ac-

---

[1]) Per la *teoria generale del diritto* vedi l' articolo del Merkel, inserito nella *Zeitschr. für d. privat-und oeffentliches Recht der Gegenwart*, e cioè:

ciocchè essa possa rimanere nello ambito scientifico, cioe essere una descrizione, i concetti di essa debbono essere

---

Ueber das Verhaeltniss der Rechtsphil. zur positiven Rechtswissenschaft und zum allgemeinen Teil derselben, I Bd. S. 1-10, S. 402-421, 1874. Questo articolo è stato poi compreso nelle *Gesammelte Abhandlungen aus dem Gebiet der allgemeinen Rechtslehre u. des Strafrechts* del Merkel stesso, pubblicate dopo la morte dell'autore da R. Merkel, in due volumi, Strassburg 1899. Ma il Merkel oltre che fissare, per così dire, il programma della *Allgemeine Rechtslehre* ed i suoi rapporti con la filosofia del diritto e la scienza positiva del diritto, diede un saggio di una teoria generale del diritto nel suo libro: *Elemente der allgemeinen Rechtslehre* (nella 5.ª edizione della Enciclopedia dell'Holtzendorff, 1890).

L'altra opera del Merkel: *Iuristische Encyklopädie* (3.ª edizione, Berlin, 1904) contiene da una parte un estratto degli *Elemente* (parte generale) dall'altra un estratto dalle scienze giuridiche speciali (Vedine la Introduzione, pag. 1).

Portano il loro contributo all'elaborazione dommatica dei concetti fondamentali del diritto, il Binding, il Bierling, il Thon, il Jellinek e per taluna sua opera anche un seguace della filosofia immanente o del «*dato*» cioè lo Schuppe. Del Binding vedi: *Die Normen und ihre Uebertretung*, Leipzig. I Bd., 2 Aufl., 1890: II Bd., 1877; del Bierling, *Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe* (Gotha, 1877-1883); *Juristische Prinzipienlehre* (in 3 volumi, i primi due: Gotha, 1877-1883, il terzo Tübingen, 1905); Thon, *Rechtsnorm und subjektives Recht* (Weimar, 1878); Schuppe, *Der Begriff des subjektiven Rechts* (Breslau, 1887); *Das Gewohnheitsrecht*, (1890); Jellinek, *Gesetz und Verordnung* (1887).

Uno dei primi critici delle idee svolte dal Merkel nell'articolo citato inserito nella rivista del *Grünhut*, fu lo Schütze in un articolo pubblicato nella stessa rivista: *Die Stellung der Rechtsphil. zur positiven Rechtswissenschaft*, vol. VI, Wien, 1879; seguirono il Lingg, nell'articolo: *Wesen und Aufgaben der Rechtsphilosophie*, inserito nella stessa rivista, vol. XVIII.

In Italia si sono occupati della teoria generale del diritto e del punto di vista del Merkel, il Petrone, nella *Fase recentissima...*, pag. 21 e seg. e pag. 145 e seg.; il Vanni nella *Funzione pratica della Fil. del Diritto*, 1894 e nelle *Lezioni*, pubblicate nel 1904, pag. 25-26; il Groppali, nel libro: *Il problema del fondamento intrinseco del diritto nel Positivismo moderno*, parte I, 1905, pag. 196 e seg.; il Del Vecchio, nei *Presupposti filosofici della nozione del diritto*, 1905, pag. 170 e seg.

Per le caratteristiche della scuola vedi il libro del Bergbohm, *Jurisprudenz und Philosophie*, pag. 25 e seg.; aderisce con qualche riserva alle idee espresse dal Merkel in quanto alle funzioni ed ai compiti della filosofia del diritto il Wallaschek nel libro: *Studien zur Rechtsphiloso. hie* (Leipzig, 1889).

vere e proprie rappresentazioni generali, concetti empirici e non concetti filosofici (vedremo in appresso che cosa debba intendersi per concetto filosofico).

In questo modo la teoria generale del diritto, scienza delle rappresentazioni generali del diritto, viene ad avere il suo posto nella scienza del diritto: questo posto non le può essere contestato, le può essere contestato solo la pretesa di volere sostituire la filosofia del diritto, mentre finchè i suoi concetti sono segni, rappresentazioni generali, essa è descrizione, e rientra quindi nel punto di vista scientifico.

Lo Stammler fa rientrare la teoria generale del diritto nella *technische Rechtslehre* [1]), teoria tecnica del diritto. Egli infatti distingue due dottrine o teorie del diritto: la prima, la teoria tecnica del diritto ha il compito di *den Sinn und wirklichen Inhalt bestimmter Saetze und Einrichtungen klarzulegen, ihn einheitlich zu erfassen und systematisch geordnet vorzutragen* [2]); la seconda si domanda se il dritto così *geliefert* sia un giusto mezzo al *rechtem Zweck* [3]) o cioè indaga il *giusto diritto* (*das rictige Recht*). E così la teoria generale del diritto non avrebbe che uno scopo tecnico, sarebbe una vera e propria scienza tecnica; secondo me invece in se stessa essa è una vera e propria scienza cioè teoretica, ciò non toglie però che le analisi dei concetti da essa eseguita e in genere tutto il lavorio proprio di essa possano servire a scopi tecnici.

La determinazione critica dei concetti fondamentali, effettuata dalla teoria generale del diritto. — per cui essa è stata e si può chiamare *Kritik der juristischen Grundbegriffe* o *Iuristische Prinzipienlehre* — non è una intrapresa e non deve esserla, che abbia in modo unilaterale carattere conservativo, ma anzi piuttosto ha carattere progressista, a

---

[1]) Vedi Stammler, *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, Berlin, 1902, pag. 4-5. Anche il Gumplowics considera la teoria generale del diritto come una *Rechtstechnik* che ha per iscopo di analizzare l'« intima struttura » e la « logica » di un sistema giuridico (vedi *Rivista del Grünhut*, vol. XVII, 1890, pag. 174-196).

[2]) Vedi Stammler, op. cit. pag. 3.

[3]) Ibidem, pag. 3.

patto però che essa venga rinnovata continuamente parallelamente al divenire del diritto, a patto cioè che essa sia messa all'unisono, o di accordo con tutto quanto di nuovo si manifesta nelle singolarità funzionali del diritto [1]).

Ne viene quindi che la teoria generale del diritto è una scienza eminentemente progressiva, che si raffina sempre più nel processo continuo di analisi critica e discettazione che è il suo presupposto.

Vasta si presenta in tal modo la teoria generale del diritto; e però, come vi è una teoria generale del diritto, così possono aver esistenza legittima le teorie generali di determinate discipline della scienza del diritto: sono state infatti elaborate queste teorie generali particolari dette: *allgemeine Teile.*

Queste parti generali delle discipline giuridiche hanno quindi il compito di stabilire criticamente i concetti fondamentali di un determinato ramo del diritto. Così si ha e si può avere una *allgemeine Staatslehre,* ed anche una teoria generale del diritto privato, del diritto penale, del diritto amministrativo ecc.

Ma qualche altra osservazione bisogna ancora svolgere in riguardo dei concetti fondamentali della teoria generale del diritto. Questi possono prendere il nome di categorie giuridiche; ed infatti si dà loro spesso questo nome, come i concetti fondamentali della psicologia, della fisica, della economia politica prendono pure il nome di categorie; ciò in ricordo delle categorie gnoseologiche.

Però le categorie giuridiche da una parte e le categorie gnoseologiche non hanno lo stesso carattere: a queste compete il carattere della assoluta necessità mentale, nel senso che il nostro pensiero non può fare a meno di esse categorie, giacchè esso concepisce gli oggetti della esperienza sempre sotto queste forme (p. e. causa, sostanza); alle categorie giuridiche invece compete non una assoluta necessità men-

---

[1]) Vedi sul proposito le osservazioni dello Sternberg, *Allgemeine Rechtslehre,* Leipzig, 1904, Erster Teil, pag. 171.

tale, ma una necessità mentale relativa, giacchè esse sono di carattere positivo. Se ad esse categorie si attribuisse una assoluta necessità mentale si cadrebbe *tout court* nelle braccia del tradizionale diritto di natura.

Le categorie giuridiche vanno soggette alla legge del tempo; solo il bisogno metafisico può convertirle in categorie eterne, che sarebbero esistite prima di noi e continuerebbero a sussistere dopo di noi.

Le categorie giuridiche sono categorie storiche; la categoria giuridica proprietà privata, per prendere un esempio, che era stata sollevata a categoria eterna immutabile, quindi al grado o rango di assoluta necessità mentale, non è che una categoria giuridica che si presenta molto tardi nella storia in certi sistemi di diritto privato e quindi in certe epoche economiche, per quanto queste forse da un punto di vista filosofico-storico possano essere considerate come un progresso su fasi storiche oltrepassate.

Sono quindi le categorie giuridiche categorie storiche che hanno tutto un sottostrato di forze sociali in genere e materiali alla loro base, e quindi sono da queste condizionate nel loro sorgere, divenire e tramontare.

In ultimo accenno ad una questione che è stata sollevata a proposito della teoria generale del diritto: dal momento, si dice, che la teoria generale del diritto deve astrarre i concetti fondamentali e più generali del diritto positivo, quale diritto dovrà essa prendere come punto di partenza, il diritto di una determinata comunità giuridica, e di un determinato tempo, o il diritto di epoche e comunità giuridiche diverse?

Alcuni autori appartenenti alla scuola della teoria generale del diritto hanno posto a base delle loro analisi dei concetti giuridici il diritto romano, mentre altri si sono attenuti al diritto dei popoli più evoluti.

Il Thon, che appartiene pure alla scuola della teoria generale del diritto, e che ha scritto un libro dei più noti di questo indirizzo: *Rechtsnorm und Subyectives Recht* (Norma giuridica e diritto subiettivo) ha preso invece come base delle sue ricerche il diritto contemporaneo. Nella prefazione

al suo libro egli dichiara infatti che il suo lavoro *gilt dem Rechte der Gegenwart* [1]) (riguarda il diritto contemporaneo).

Un altro della teoria generale del diritto, il Bierling [2]) ha tentato di definire i concetti fondamentali in modo sistematico e comprensivo, con riguardo ai puri elementi formali.

La teoria generale del diritto, secondo me, se vuole conservare il suo carattere di disciplina generale, non può nè deve prendere come obietto di sue ricerche un diritto particolare, ma deve estendere il suo sguardo ad un campo, ad un orizzonte più largo, dovrà cioè venire a contatto con diversi sistemi giuridici; essa inoltre non dovrà limitarsi al diritto romano, o al diritto moderno, ma pur prendendo come punto fermo il diritto dei popoli più evoluti, perchè in questo il fenomeno giuridico si presenta coi contorni più definiti e più netti, non trascurerà il diritto dei così detti popoli di natura.

Con la teoria generale del diritto il momento scientifico nello studio del fenomeno giuridico ha raggiunto il suo limite: la descrizione del fenomeno giuridico, l'indagine della fenomenologia giuridica è completa.

Quando si è studiato l'individuale giuridico, quando si è comparato, classificato i fenomeni giuridici, quando si sono cercati gli elementi universali della vita giuridica e si sono indagati i rapporti funzionali generali, e costanti del diritto, quando si sono astratti ed analizzati i concetti giuridici quali rappresentazioni generali, dal punto di vista *scientifico* nel senso stretto della parola non c'è più altro a fare, giacchè noi già dominiamo la realtà giuridica.

Ma attraverso il processo scientifico stesso, nuovi problemi e nuove esigenze si presentano allo spirito conoscitivo, esigenze non arbitrarie, ma rampollanti per necessità ideale dal contatto che lo spirito ha assunto con la realtà.

È l'esigenza filosofica che si presenta allo spirito umano, esigenza che chiede di essere soddisfatta come uno dei bi-

---

[1]) vedi Thon, *op. cit.*, pag. VI.

[2]) vedi Bierling: *Juristische Prinzipienlehre*, cit., spec. Bd I. Einleitung.

sogni più profondi dello spirito. Questa esigenza filosofica importa la ricerca dell'unità attraverso il variabile ed il contingente, dell'unità attraverso i fenomeni, della essenza o della sostanza attraverso ciò che passa.

La filosofia del diritto ha l'alto compito quindi di ricercare l'essenza del diritto: determineremo meglio di che si tratta.

***

Attraverso i vari atteggiamenti concreti che il diritto prende nel suo divenire (dominio della storia del diritto) permane immutata la forma del diritto, intesa nel senso di *forma substantialis*, l'*essenza* del diritto, ciò che individua il fenomeno giuridico, ciò che si trova immanente in ogni proposizione giuridica, se essa vuole essere tale. Ora la filosofia del diritto ha il compito di ricercare l'essenza del diritto, o in altri termini di determinare che cosa il diritto sia nella sua essenza; il suo obbietto è quindi l'*universale giuridico*, il *concetto del diritto* [1]) o quello che è stato chiamato con espressione ambigua il *supremo principio del diritto* o il *principio generale del diritto* [2]). E siccome è la defini-

---

[1]) *Sul « concetto » del diritto*, vedi Stammler, *Ueber die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie*, nel volume *Festgabe zu Bernhard Windscheids fünfzigjährigem Doctorjubiläum*, Halle, 1889, pag. 54 e seg. — Petrone, *La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania*, Pisa, 1895, pag. 178 e seg. — Bartolomei, *Lineamenti di una teoria del giusto e del diritto*, 1903, pag. 142 e seg. — Del Vecchio, *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, Bologna, 1905, pag. 162, 179, ecc. — Ravà, *I compiti della filosofia di fronte al diritto*, Roma, 1907, pag. 6 e seg.

[2]) L'espressione: *allgemeines Princip des Rechts* si trova in Kant; la formula: *eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann* » è secondo E. Kant il principio generale del diritto. (v. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg, 1798, pag. XXXIII. — Il Fries adopera le espressioni: *Princip*, *Obersatz*, *Idee* (v. *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung*, Jena, 1803, pag. 19). — Il Krug nella sua *Dikäologie oder philosophische Rechtslehre*, Königsberg, 1817, parla dell'*oberstes Formalprinzip der praktischen Philosophie* (pagina 9); altrove (pagina 63) di un *allgemeines Rechtsgesetz*

zione quella operazione logica che svolge le note essenziali di un concetto, che esprime cioè l'essenza di un oggetto definito, così la filosofia del diritto dovrà elaborare la definizione di ciò che il diritto è, del concetto del diritto, ma una definizione non verbale, ma reale: trattasi di una definizione non empirica, ma filosofica.

Io concepisco l'*universale giuridico* come *pura forma*, e quindi a *priori*, come elemento non empirico, ma sovraempirico, metafisico, non nel senso che preesista cronologicamente e cioè in tempo al fenomeno giuridico, ma logicamente, elemento trascendentale nel senso che questa espressione ha nella *Critica della ragion pura*.

La ricerca dell'universale giuridico, del concetto del diritto, come ricerca propria della filosofia del diritto, ha una lunga tradizione; essa forma obbietto proprio delle filosofie giuridiche di filosofi del diritto quali Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Krause, Ahrens, per citare dei più moderni. Però non tutti concepiscono il concetto del diritto come pura forma; se il principio supremo del diritto in Kant è un principio formale, non lo è certo in Hegel, pel quale invece l'idea del diritto è forma e contenuto insieme.

Ma per non dilungarci in questi accenni, la nostra ricerca ha come obietto di trovare il sostrato comune, l'idea che permane immutata attraverso il contingente e l'accidentale del fenomeno giuridico. Questa ricerca è ben differente da quella intesa ad indagare gli elementi universali e costanti nel divenire del diritto, elementi universali che

---

ed ancora di una *höchste Rechtsnorm*, di un *oberster Grundsatz der Rechtswissenschaft* (pag. 65). — Il Fichte parla di un *allgemeines Rechtsgesetz*. (vedi *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Erster Teil). — Lo Hegel di *Idee des Rechts*, di *Begriff des Rechts* (vedi *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 3.ª ediz., 1854, pag. 21). — Per il Krause oggetto della filosofia del diritto è l'*Urbegriff und das Urbild oder die Idee und das Ideal des Rechts und des Staates* (v. *Das System der Rechtsphilosophie*, Lepzig, 1874, pag. 5). Le diverse espressioni usate da questi filosofi per il problema principe della filosofia del diritto si riconnettono al diverso modo di concepire il concetto stesso del diritto, specialmente in rapporto all'ideale del diritto. Ma non è il caso qui di dimostrarlo.

senza dubbio il diritto attraverso i suoi atteggiamenti concreti tanto varii presenta; questa è una ricerca di carattere empirico, invece la prima è una ricerca di carattere veramente filosofico.

La forma del diritto, ho detto, rimane costante, immutabile, mentre muta il contenuto: essa forma concerne non solo il diritto passato e presente, ma il diritto futuro, giacchè se essa deve esprimere l'eterna ed universale natura del diritto, se essa deve esprimere ciò che il diritto è nella sua essenza, essa forma non può non comprendere anche il diritto che sarà.

La forma del diritto, come ben dice il Del Vecchio [1]), non è per fermo visibile o tangibile, bensì puramente logica; nè è perciò men vera. Essa ha una esistenza identica a quella che hanno le categorie kantiane, (elementi formali della conoscenza, elementi subiettivi, a *priori*, condizioni dell'esperienza stessa) le quali hanno una esistenza puramente metafisica, nè perciò sono men vere, chè anzi rendono possibile la conoscenza.

Il concetto del diritto è pura forma: quindi vuota di contenuto; esso non è l'*idea* dello Hegel, forma e contenuto insieme, che si sviluppa da se stessa dialetticamente, per processo cioè dialettico (*Selbstbewegung des Begriffs*) dando luogo alle sue diverse determinazioni (*Bestimmungen*) che sono da una parte concetti (*Begriffe*) puri e nello stesso tempo *Gestaltungen* [2]); noi rigettiamo questa affermata identità dell'essere e del pensiero, e ci atteniamo più tosto al punto di vista della critica kantiana, la quale distingue nella conoscenza la materia e la forma, ambidue elementi necessari, indispensabili, ma perfettamente distinti, e non perviene a quella dogmatica identificazione dei due elementi propria del punto di vista dello Hegel.

La forma e quindi il concetto del diritto rispetto quindi alla realtà giuridica e alla fenomenologia del diritto, non ha alcun rapporto di dipendenza, cioè questa non è effetto

---

[1]) Vedi *op. cit.*, pag. 179.

[2]) vedi Hegel, *op. cit.*, § 32, pag. 64.

di quella, o non può essere neanche dedotta da quella. Ed inversamente la realtà giuridica non genera per virtù propria quella: realtà e concetto o forma sono indipendenti l'uno dall'altro, e formano obietto di studio di discipline differenti; la forma del diritto costituisce l'obietto della filosofia del diritto, la realtà e il contenuto del diritto forma obietto sia della scienza tecnica del diritto, sia della scienza del diritto nel senso stretto della parola, come è stato da me detto nella prima parte della mia comunicazione.

Il contenuto del diritto, e quindi il diritto, acciocchè assuma esistenza fenomenica, ha di bisogno di date forze storiche, quindi fenomeniche, che lo rendano necessario e ne determinino il nascere: forze molteplici e di genere assai vario, che non sono suscettibili nè di enumerazione nè si lasciano fissare in categorie generali esaurienti, e che spiegano il vario atteggiarsi concreto del diritto, la ragione perciò del variare da luogo a luogo, da tempo a tempo, del contenuto del diritto. È impossibile quindi ed illegittimo pensare che il concetto formale del diritto, che come ben dice il Del Vecchio [1]), costituisce la condizione della identità del diritto, possa determinare la genesi ed il divenire del diritto, cioè del contenuto che è vario: sarebbe questo un rendere il concetto contradittorio a se stesso, mentre d'altra parte di quella varietà non si riuscirebbe a dare una spiegazione plausibile ed esauriente.

Resterebbe ora a dimostrare come e perchè l'universale giuridico è un concetto formale a priori, e cioè che esso non è derivabile dalla esperienza, che non è il prodotto dell'osservazione e dell'induzione.

Intorno a questo punto si sono accese le più belle e vive discussioni: da una parte l'empirismo ha sostenuto che l'universale giuridico emerga dal fondo stesso della esperienza e sia ottenibile perciò per mezzo della osservazione e della comparazione, dall'altra il criticismo, da Kant in poi, ha obiettato che la nozione universale del diritto è e non può non essere un'anticipazione mentale dell'osserva-

---

1) vedi Del Vecchio, *op. cit.*, pag. 183.

tore, un presupposto della osservazione e della comparazione, un dato primordiale della ragione e quindi anteriore logicamente alla esperienza.

È questo un problema di natura gnoseologica, teorico-conoscitiva, le premesse, o anzi la soluzione generale del quale, rientra nella filosofia generale: la filosofia del diritto non deve fare che applicare i risultati del problema gnoseologico generale al campo particolare della conoscenza del diritto. Male quindi si è parlato di un compito gnoseologico proprio della filosofia del diritto [1]: la filosofia del diritto non fa che applicare la teoria della conoscenza al campo speciale del diritto. Ciò però non toglie la opportunità che si premettano sempre ad una trattazione filosofica del diritto i principii gnoseologici accettati, solo che ciò non deve far credere ad un compito gnoseologico o critico spettante in proprio insieme agli altri alla filosofia del diritto.

Detto questo come tra parentesi, io non ripeterò tutte le argomentazioni che sono state presentate e svolte contro l'empirismo nel diritto dall'indirizzo critico; la polemica sul riguardo si è svolta non solo nel paese classico della speculazione filosofica, in Germania [2]), ma anche in Italia [3]), ed io credo che ormai sulla quistione ci sia ancora ben poco da dire.

Per conto mio credo che le argomentazioni del criticismo siano decisive, e mi rimetto ad esse.

Raccogliendo ora le fila, la filosofia del diritto, considerata sotto questo primo aspetto, cioè di ricerca dell'univer-

---

[1]) Alludo al Vanni ed alla polemica col Fragapane. Vedi oltre gli scritti del Vanni e del Frapagane, un articolo del Juvalta, inserito nel suo bel libro: *Su la possibilità ed i limiti della morale come scienza* (pag. 159) e cioè: *Il fondamento intrinseco del diritto secondo il Vanni.*

[2]) Vedi sul proposito lo scritto dello Stammler sulla teoria storica del diritto, già citato, e poi Schuppe, *Die Methoden der Rechtsphilosophie*, in *Zeitschr. für vergleichende Rechtswissenschaft*, Bd., 1884, Stuttgart, e *Rechwissenschaft und Rechtsphilosophie*, in *Jahrbuch der internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft*, I Jahrg., I Abt. (Berlin, 1895); Harms, *Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphilosophie*, 1889.

[3]) Vedi sul riguardo gli scritti già citati del Petrone, del Bartolomei, del Del Vecchio e del Ravà.

sale del diritto, è scienza astratta e non concreta, come invece insieme anche all'Etica la si considera dai positivisti e da quell'indirizzo così detto della filosofia-scientifica: ed ancora è essa scienza teoretica. Io distinguo la filosofia in teoretica e pratica: la stessa distinzione ritorna nella filosofia del diritto, filosofia particolare che è insieme quindi teoretica e pratica. Teoretica in quanto ha come obietto il concetto del diritto, la ricerca di ciò che il diritto è, pratica o normativa in quanto determina l'ideale giuridico, il *dovere essere* del diritto. E con ciò vengo a trattare del secondo compito della filosofia del diritto.

***

Come determinare il dovere essere, l'ideale del diritto, il giusto[1]? È questa la prima quistione che si presenta, allorquando superando il punto di vista del positivismo

---

[1]) Per gli altri indirizzi dell'Etica e della filosofia del diritto, vedi: Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss*, Leipzig, 1889. Il Brentano transporta il criterio della *evidenza* dal campo della logica in quello della eticità. L'*evidenza* sarebbe caratterizzata da una preferenza tutta interiore che « *das sittliche Wollen vor dem unsittlichen auszeichnet.* (v. pag. 21). Segue l'indirizzo del Brentano e lo applica nella filosofia del diritto Oskar Kraus, nel saggio: *Rechtsphil. u. Jurisprudenz*, inserito nella *Zeitschr. für die gesammte Strafrechtswissenschaft*, 23.° vol., 1902.

— Per l'indirizzo neokantiano nella filosofia del diritto vedi l'opera dello Stammler già citata, *Die Lehre vom richtigen Rechte*, Berlin, 1902. Lo Stammler applica il metodo kantiano anche nel campo sociale, vedi: *Wirthschaft und Recht* ...., 2.ª ediz., Leipzig, 1905. Sullo Stammler hanno scritto il Vorländer, il Reichel, il Makarewicz; mentre ne ha seguito il metodo A. Graf zu Dohna.

— Per il neo-hegelianismo nella filosofia del diritto vedi gli scritti del Kohler e del Berolzheimer.

— Un indirizzo recentissimo è il movimento *um die freie Rechtswissenschaft*, al quale partecipano in massima parte i Tedeschi. Vedi gli scritti del Jung, dello Schlossmann, dello Zitelmann, del Rumpf, dello Ehrlich, dello Stampe, e quello recentissimo del Kantorowicz: *Der Kampf um die freie Rechtswissenschaft*, Heidelberg, 1906. Questo movimento si riconnette alla quistione del modo di interpretare le leggi, e che cosa l'interpretazione delle leggi importi, se l'« analogia » ad esempio sia, come dice lo Sternberg: *neuschöpfung von Recht*, se nel diritto esistano o no lacune, e

fenomenistico, e cioè di certo positivismo fenomenistico, che nega il problema del dovere essere, si sostiene come uno dei compiti capitali della filosofia del diritto: il compito deontologico.

Noi rispondiamo di fronte e di contro l'empirismo che il dovere essere non è derivabile dalla esperienza, che il dovere essere non è ricavabile da *ciò che è*, che invece esso rappresenta una norma, alla stregua della quale giudicare, portare un giudizio di valore sull'essere.

Ma, superato questo angolo visuale, resta ancora a determinare un metodo sicuro adatto alla determinazione dell'ideale giuridico: esso è il metodo di analisi astrattiva e di riflessione sulla propria coscienza, come si esprime il Bartolomei in quel suo scritto [1]) tanto pregevole nel quale egli getta le basi per due teorie, la teoria del giusto e la teoria del diritto (di ciò che il diritto è). Però questo metodo non abborre gli insegnamenti che potranno derivargli dalla storia, e dalla conoscenza integrale dell'uomo sotto il doppio rapporto cioè fisico e psichico: anzi lo studio antropologico dell'uomo, ed una sicura conoscenza della storia del diritto sono senza dubbio basi sicure per il filosofo del diritto, che voglia assolvere il secondo compito del quale per ora è parola. Diremo che l'uno e l'altro studio sono pel filosofo del diritto *utili* e *necessari*. Utili perchè non si può determinare l'ideale del diritto, senza prima conoscere gli atteggiamenti concreti e molteplici che il diritto ha assunto nella storia, e perchè dovendosi la norma riferire all'uomo, è uopo formarsi preventivamente, un concetto completo ed esatto, positivo di quest'ultimo; necessari acciocchè non si cada, per difetto di conoscenza della natura umana e della storia, nell'utopia.

---

nel primo caso come debbano essere colmate. Per entro questo movimento è sorta la concezione del *freies Recht* che sarebbe non solo il terreno dal quale nasce il diritto positivo, ma la fonte per la quale debbono essere colmate le lacune del diritto. Un tale « libero diritto » tende a sostituire il diritto naturale per quando riguarda le necessità pratiche. Ma la concezione del « libero diritto » è ancora in *fieri*.

[1]) Vedi *op. cit.*, pag. 14.

Ammettere il compito deontologico, nella maniera da noi brevemente delineata, non significa cadere nelle braccia del diritto di natura.

Il diritto di natura ha una storia molto lunga, e questa ci fa sapere che esso è stato variamente concepito, pur rimanendo identica e comune nei vari concepimenti di esso l'esigenza ideale alla quale esso rispondeva. Pertanto come affermazione di uno stato primordiale di natura o di un contratto originario, o di diritti innati spettanti all'uomo come tale, come affermazione di un diritto qualsiasi diverso dal positivo, come affermazione di una entità noumenica al di là dei fenomeni, di una cosa in sè o di una sostanza di questi, o inconoscibile o conoscibile solo per vie che superano le possibilità e le condizioni della esperienza — sotto tutte queste forme il diritto di natura è da considerare come superato. Però il diritto di natura, se è spento sotto tutte queste forme, non è spento nel senso della pretesa del pensiero a giudicare e valutare la realtà giuridica, e a porre e determinare ideali di fronte a questa. Il momento valutativo, il porre sempre nuovi valori, è funzione caratteristica ed essenziale del pensiero umano: questo cioè non si contenta di constatare i fenomeni ed i loro rapporti, ma li valuta sempre, specialmente quando questi siano fenomeni ai quali ha dato origine l'uomo stesso. La filosofia del diritto ha il compito di porre su una valutazione disciplinata e sistematica della realtà giuridica. Essa perciò se rigetta il diritto di natura, riconosce legittima la pretesa profonda che sta in fondo al diritto naturale in generale, o cioè, come ben dice il Bartolomei [1]), riconosce legittimo il problema da esso posto.

Ammettere perciò, ripetiamo, il compito deontologico significa non cadere in quelle forme del diritto di natura dianzi rilevate, ma bensì riconoscere come legittima l'esigenza etica, deontologica, che il diritto di natura, questa corrente tanto significativa, dal punto di vista puramente storico e dal punto di vista filosofico, ha sempre come proprio retaggio portato nel suo seno.

---

[1]) Vedi *op. cit.*, pagg. 16-17.

***

Si presenta ora la questione: quale rapporto intercede tra i due compiti della filosofia del diritto, la ricerca del concetto del diritto e la ricerca deontologica, o cioè: l'universale giuridico coincide con l'ideale del diritto? Il concetto del diritto, ciò che esso è, è ciò che esso deve essere, è cioè l'ideale del diritto? Se noi risaliamo a Kant, [1]) troviamo che il supremo principio del diritto « das Recht « ist.... der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die « Willkühr des einen mit der Willkür des andern nach einem « allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt wer- « den kann » è pel Kant un principio deontologico, non dice soltanto ciò che il diritto è, ma anche ciò che il diritto deve essere. Lo stesso si può dire per il Fichte [2]), che formula il principio del diritto in maniera analoga a quella del Kant, e cioè: « Es muss jeder seine Freiheit durch den Begriff « der Möglichkeit der Freiheit der andern beschränken, unter « der Bedingung dass die andern in Bezug auf ihn das « gleiche thun »; e lo stesso ancora si può dire per il Rousseau [3]), pel quale il criterio del contratto sociale non esprime solo ciò che il diritto è, ma anche ciò che il diritto deve essere.

Kant, Fichte, Rousseau — cito soltanto questi tre — arrivano ad una proposizione unica, ad una formula unica, la quale sintetizza in sè, fonde, due quistioni della filosofia del diritto, la quistione di ciò che il diritto è con quella di ciò che il diritto deve essere.

---

[1]) vedi Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 2.ª edizione. Königsberg, 1798, pag. XXXIII.

[2]) vedi Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 10.ª ed., Berlin, 1906, vol. IV, pag. 19.

[3]) Lo Stammler dice che la formula del diritto del Rousseau risponde a tre quistioni: 1.° *Was ist Recht?*; 2.° *Begründung der verbindenden Kraft des Rechts: Wie ist es zu begreifen, dass jedes Rechtsgebot, gleich viel wie sein Inhalt laute, nur weil es eine rechtliche Norm ist, Gehorsam richtiger Weise fordern darf?*; 3.° *Wann ist der Inhalt einer Rechtsnorm rechtlich begründet?* vedi *Die Lehre....*, pag. 111-112).

È stata la caratteristica della filosofia del ouy diritto ai nostri giorni, e specialmente del diritto di natura, di cercare una formula unica, che risolvesse nello stesso tempo i due problemi della filosofia del diritto.

Secondo noi i due problemi, del concetto del diritto e dell'ideale del diritto, sono due problemi differenti ed essi rispondono a due esigenze differenti, come da tutto quello che abbiamo svolto appare chiaro.

Non bisogna pertanto confondere le due esigenze, come hanno fatto molti dei seguaci del diritto naturale, tra i quali Kant, Fichte, Rousseau [1]).

Le due quistioni della filosofia del diritto sono state formulate molto bene dal Bartolomei in questo modo: « *quali sono le condizioni della esperienza di un ordine giuridico?* (è questa la quistione: che cosa è il diritto?): « *quali sono le condizioni della esperienza di un ordine giuridico normale?* » (è questa la quistione del dovere essere del diritto).

I due problemi è uopo siano tenuti ben distinti, non solo quindi astrattamente, come fanno alcuni, ma anche allorquando vengono risolti; allora si dovrà evitare che la definizione di ciò che il diritto è contenga elementi deontologici.

---

[1]) Vedi *op. cit.*, pag. 18.

EUGENIO DI CARLO.

Psicologia e giurisprudenza

(Riassunto).

Mi limito a riassumere qui in poche righe la mia comunicazione, che verrà rifusa ed ampliata in un prossimo scritto.

Come la filosofia fu, per molti secoli, un'enciclopedia di tutto lo scibile, così la filosofia del diritto fu per lungo tempo una vera enciclopedia giuridica. Dalla prima si staccarono, un po' alla volta, le varie discipline; dalla seconda, le singole scienze giuridiche, che si diedero a indagare la reale natura di questo o quel ramo del diritto. La filosofia del diritto continuava, per suo conto, a compilare cataloghi di diritti innati, a distinguere un diritto naturale dal diritto positivo, a costruire *more geometrico* un sistema giuridico ideale, ignorando quello che è pure (Clifford) un insegnamento della geometria moderna — essere ogni posizione relativa. Le singole scienze giuridiche avevano un bel chiedere alla filosofia del diritto che cosa fossero veramente il diritto, la sanzione, la responsabilità, la pretesa ecc.: le loro domande restavano sempre senza risposta.

E allora, disilluse intorno alla portata della filosofia giuridica tradizionale, credettero queste scienze, col trionfo della scuola storica nelle sue varie amplificazioni ed applicazioni, che la filosofia del diritto, per adempiere al compito proprio, dovesse trasformarsi in una giurisprudenza etnologica, o in una sociologia giuridica; e poi, col prevalere della scuola più propriamente giuridica, che essa potesse diventare una teoria generale del diritto.

A torto. Perchè la prima, la giurisprudenza etnologica, non sapeva cogliere l'uniforme nel vario; e ad essa sfuggiva ogni analisi sul valore sociale, su la formazione intima, sul significato umano del diritto. E tutto ciò sfuggiva anche alla seconda, la teoria generale del diritto, ch'era troppo formalistica, e si esauriva nell'esame degli ordinamenti giuridici odierni più perfezionati, senza distinguere il vario nell'uniforme, senza penetrare nel meccanismo formativo del diritto, senza elevarsi dalle, pur sapienti, analisi della dommatica giuridica ai fastigi della filosofia.

A tutt'e due queste false filosofie mancava qualche cosa: mancava il substrato psicologico, intendendo per psicologia quella che il Mill ha chiamato *science of human nature*, e cioè l'esame integrale della personalità umana nella sua attitudine conoscitiva affettiva volitiva — l'analisi delle energie psichiche dell'individuo che conosce, che pensa, che ragiona, che ama, che lotta, che vuole — che vive, insomma, nella società.

Giurisprudenza — chi ben guardi — è un nome collettivo, di tutte le scienze giuridiche; come biologia è nome collettivo di tutte le scienze della vita. Se vuole la prima essere qualche cosa di più, non può essere *una scienza* del diritto; dev'essere *una filosofia* del diritto.

Si dice che altri sono i compiti della scienza del diritto, ed altri quelli della filosofia. Ma mi paiono troppo ampi e troppo vaghi quelli — di cui anche qui abbiamo inteso parlare — assegnati alla prima.

Nè, secondo le mie convinzioni più volte espresse, io credo che, per fare della filosofia, debbansi varcare i limiti della esperienza. Or dunque io ritengo che questi cancelli non si possano oltrepassare neppure per speculare sul concetto o su l'ideale del diritto — che sono appunto i due unici compiti, che a questa povera filosofia del diritto si vorrebbero attribuire. Per approfondire il concetto del diritto io credo che si debba rimanere nella esperienza; per indagarne l'ideale, non si possa prescindere dalla storia. Ma non credo neppure che a questo possa limitarsi l'ufficio di una moderna filosofia del diritto.

A certi filosofi del diritto si rimprovera che non sanno la filosofia. L'accusa sarà fondata; ma io credo che a troppi filosofi del diritto si possa fare anche il grave appunto di non conoscere il diritto. Ora, se è vero che — mi si perdoni lo scherzo — per fare il pasticcio di lepre ci vuole il lepre, è pur vero che, per fare della filosofia del diritto, bisogna conoscere il diritto. Una moderna filosofia giuridica, che voglia sapere che cosa sia veramente il diritto, deve, a mio avviso, utilizzare i *materiali* offerti dalla giurisprudenza etnologica, e, sopra tutto, psicologizzare — *sit venia verbo* — la vecchia *allgemeine Rechtslehre*. Solo così, ricorrendo a questa fondamentale disciplina, ch'è la psicologia umana, potrà la filosofia del diritto occupare degnamente il posto che le compete, di regina delle scienze giuridiche; fornire i presupposti comuni a ciascuna di esse; chiarire che cosa sieno e come si formino l'idea del diritto e le idealità giuridiche; che cosa sia il diritto subiettivo; la sanzione; la responsabilità; la colpa; la pena; la pretesa; la buona fede — che cosa sia, in una parola, il diritto, com'esso si formi e come si trasformi.

ALESSANDRO LEVI.

L'uso delle analogie nelle scienze sociali

(Riassunto)

Le scienze sociali, credendo di affrettare le loro conquiste, hanno usato ed abusato delle *analogie*, non come semplici ornamenti del discorso, ma come procedimenti metodici. Tali analogie sono in genere molto più ardite di quelle considerate dai logici come induzioni incomplete, utili a creare ipotesi, da verificarsi poi completamente. — Alcune volte sono leggi fisiche trasportate frettolosamente nelle scienze sociali (es.: la così detta legge delle proporzione definite dell'economia) ed hanno ancora valore in quanto leggi fisiche, pur perdono molto spesso il loro rigore e la loro precisione.

[Non sono qui considerate come analogie criticabili gli schemi astratti (matematici) introdotti nelle scienze sociali — specialmente nella economia — sull'esempio delle scienze fisiche: poichè — a parte le esagerazioni di qualche cultore che ha creduto con questa prima analisi di esaurire il campo della scienza — si tratta di schemi generali, forniti da speciali rami della logica, ma non proprii di nessuna scienza in particolare].

Il vero terreno di conquista delle analogie è stata la sociologia. Ivi ha avuto larga voga una scuola interamente basata su queste analogie: la così detta «Scuola analogico-organica». Essa nacque dalla graduale amplificazione di esempi (e come tali anche spesso felici) tratti da scienze più evolute: le biologiche. Il fervore di lavoro, e la gioia di alcune importan-

tissime indagini ed ipotesi (evoluzione, ecc.), diedero le ali al pensiero di parecchi studiosi che si illusero di poter sistemare rapidamente e completamente il campo di tutte le scienze, trasportando, dove non servivano o mancavano le indagini dirette, i risultati delle altre scienze. Ma un più approfondito esame ha mostrato l'inanità del tentativo e la necessità di andare cauti su questa via, convincendosi che i passi sicuri non possono essere che piccoli e lenti.

GIUSEPPE JONA.

La concezione solidaristica del Bourgeois
e la teoria del quasicontratto

(Riassunto).

Di tutti i lati della teoria solidaristica crediamo che il più interessante ed il meno noto sia quello giuridico. La spina dorsale e l'anima, per così dire, di questa teoria è rappresentata dal quasi contratto di associazione, che, per il fatto della solidarietà che intercede tra gli individui che vivono in società, crea loro delle obbligazioni così verso le generazioni passate come verso i loro contemporanei. Tra tutte le forme di quasicontratto le più importanti dal punto di vista solidaristico sono: la gestione di affari, l'accettazione di un'eredità ed il pagamento dell'indebito, come quelle nelle quali si possono rispecchiare, secondo il Bourgeois, tutti i rapporti del diritto pubblico. Infatti la moderna divisione del lavoro sociale, l'usufrutto che noi facciamo del patrimonio della civiltà ereditato dai nostri antenati, la compera di derrate a prezzi esagerati, o di salari insufficienti altro non sono che forme di rapporti che assai si rassomigliano a quelli che, come abbiamo visto, si incontrano nel diritto privato.

Contro questa assimilazione del quasi contratto privato col contratto di giustizia sociale si possono sollevare due obbiezioni di fondo. Anzitutto perchè il quasi contratto nel campo del diritto pubblico possa generare un'obbligazione giuridica vera e propria è necessario un accordo di volontá risultante da un lato da una promessa e dall'altro da una corrispondente accettazione. Secondariamente l'oggetto che

costituisce il contenuto dell'obbligazione nascente dal quasi-contratto dovrebbe essere esattamente determinabile e riferibile a specificate persone e non globale ed affatto impersonale.

Per rispondere alla prima obbiezione il Bourgeois sostiene che se l'accordo della volontà è un elemento indispensabile per la conclusione d'un contratto, esso non è affatto necessario per il quasi contratto.

Riguardo al secondo appunto il Bourgeois, pure riconoscendo esplicitamente che è impossibile stabilire con esattezza il valore del debito e del credito degli individui nel bilancio sociale, afferma che si può conseguire il medesimo scopo procedendo per una via indiretta e mutualizzando l'insieme dei debiti e dei crediti.

Senonchè se per il primo punto abbastanza soddisfacente è la risposta del Bourgeois, il far ricorso invece a questa specie di contratto sotto forma di mutualizzazione dei danni e dei rischi sociali è un volere di proposito internarsi in un labirinto di questioni insostenibili, perchè nè determinabili sono i criteri con cui si possono stabilire i debiti ed i crediti sociali degli individui, nè le obbligazioni contratte verso tutti in un modo così indeterminato possono avere valore di sorta.

Inoltre mentre l'assenza di una convenzione e la volontarietà del fatto costituiscono le due note caratteristiche ed essenziali del quasicontratto, il quasicontratto sociale invece concepito dal Bourgeois si fonda sopra rapporti, i quali si stabiliscono sì senza l'intervento di alcuna convenzione, ma non si producono e svolgono nell'orbita in cui può spaziare la libera volontà degli uomini, in quanto che lo stesso Bourgeois assegna ad essi come causa la solidarietà, vale a dire un fatto assolutamente indipendente dall'arbitrio umano.

Per tutte queste ragioni ed altre che abbiamo svolto a lungo nella nostra memoria crediamo che il quasicontratto privato non si possa assolutamente assimilare e confondere col quasi contratto sociale che costituisce il fondamento giuridico della teoria solidaristica del Bourgeois. Nè si creda

che sia contradditorio accettare le premesse filosofiche e morali del solidarismo e respingerne nello stesso tempo i corollari giuridici, perchè questi due lati della medesima teoria non sono collegati da alcun vincolo logico di sorta, ed anzi, se si cercasse di sostituire la teoria del quasicontratto colla dottrina positivistica intorno alla psicogenesi e sociogenesi del diritto, se ne colmerebbero le lamentate lacune.

ALESSANDRO GROPPALI.

Il metodo dell'economia pura nell'etica [1]

I.

L'economia Pura assume, come è noto, l'ipotesi che gli *uomini nel produrre, consumare, distribuirsi e far circolare la ricchezza siano mossi esclusivamente dal desiderio di conseguire la maggior possibile soddisfazione dei loro bisogni mediante il minore possibile sacrifizio individuale.* Alla costruzione deduttiva, che se ne ricava, dei teoremi economici, ossia delle leggi della condotta dell'*homo oeconomicus*, è indifferente la questione se il postulato edonistico esprima veramente una condizione di fatto; ossia se l'ipotesi — da cui si deduce ogni verità economica — coincida o diverga ed in quale misura dai motivi che effettivamente determinano le azioni umane [2]); come è indifferente qualsiasi valutazione che e del postulato assunto, e della condotta dell'*uomo economico*, e degli effetti di questa condotta, si possa fare da un punto di vista morale.

In effetto il giudizio sul valore di giustizia o di bontà del motivo economico e delle leggi che ne discendono, variò, come tutti sanno, da un illimitato ottimismo al pessimismo più radicale; e il giudizio sulla corrispondenza dell'ipotesi colla realtà varia del pari, da quelli che riconoscono nel motivo assunto l'unico motivo di tutta quanta l'attività umana, a

---

[1]) Fu pubblicato già nella *Rivista Filosofica*, Anno IX, fasc. 5.° (Novembre-Dicembre, 1907).

[2]) Cfr. PANTALEONI. — Principii di Economia Pura. — Capo I e II.

quelli che lo considerano come uno dei fattori, non l'unico, nel campo stesso dell'economia; i quali, appunto perchè la economia così intesa studia soltanto l'azione di un fattore, isolato per astrazione dal complesso degli altri la cui efficacia si esercita in realtà simultaneamente, non riconoscono alle sue leggi che un valore ipotetico, correlativo al carattere ipotetico dell'uomo economico e dello Stato economico.

Ma qualunque sia così l'uno come l'altro giudizio, il carattere scientifico della costruzione deduttiva rimane incontestabile. Nella misura che la corrispondenza colla realtà psicologica è inadeguata, si dovrà riconoscere l'arbitrarietà del postulato, e della costruzione che ne dipende, in quanto pretenda di porsi come scienza della realtà; e a seconda che si ammette o si nega che il postulato abbia valore morale, si ammetterà o si negherà valore morale alla disciplina precettiva che se ne volesse ricavare. Ma in ogni caso restano incontestati questi due punti: 1. che la ricerca intorno alla corrispondenza colla realtà psicologica e storica del motivo economico e delle condizioni nelle quali si suppone che agisca, è diversa e distinta dalla costruzione deduttiva dei teoremi economici; la quale è valida, *nei limiti dell' ipotesi*, sempre, qualunque sia il grado di questa corrispondenza. 2. Che qualsiasi indagine valutativa del postulato, e delle leggi, e degli effetti sia prossimi sia remoti che ne derivano o ne deriverebbero, è parimenti distinta, ed estranea alla costruzione scientifica come tale; la quale rimane la medesima tanto se il motivo economico è considerato come morale quanto se è tenuto come immorale, o amorale, e quali si siano le ragioni di questa valutazione.

***

Supponiamo ora che il postulato edonistico sia riconosciuto universalmente e accettato come postulato morale. È chiaro che la disciplina precettiva derivata o derivabile dall'economia pura avrebbe valore e carattere di precettistica morale; sia che il valore morale del motivo econo-

mico fosse accettato per sè come un dato primo e immediato, sia che venisse derivato o giustificato alla sua volta, da un fine o da una esigenza ulteriore; e qualunque fosse questa ulteriore giustificazione.

È opportuno su questo punto un breve chiarimento.

Nella supposizione ora fatta che il valore morale del motivo economico sia universalmente riconosciuto, non è in alcun modo implicita l'affermazione che sia riconosciuto da tutti per la medesima, o per le medesime ragioni. Si potrebbe ammettere che esso si fondi per alcuni sulla legittimità, senz'altro ammessa, dell'« egoismo individuale » o dell'« egoismo di specie » come regola di condotta; da altri sul carattere attribuito alle leggi economiche di leggi naturali e necessarie e non modificabili dalla volontà dell'uomo; da altri sopra una interpretazione ottimistica delle leggi stesse o degli effetti o risultati che l'osservanza piena ed universale di esse produce o tende a produrre. E si potrebbe del pari ammettere che l'ordine di relazioni conforme al principio economico sia considerato come provvidenziale o divino e si riversi su di esso il prestigio e l'autorità di sentimenti e di credenze religiose e metafisiche.

Anzi, si può affermare a priori che questa ulteriore giustificazione o valutazione, dato che si faccia, sarà diversa per le diverse coscienze a seconda delle opinioni religiose o filosofiche diverse sulla natura e sul fondamento della moralità.

E tuttavia il valore morale della massima conforme al motivo economico e delle norme che ne derivano potrebbe, nella disciplina precettiva supposta, essere legittimamente assunto come un dato di fatto e trovare in questo la sua giustificazione immediata, astrazion fatta dalla diversità delle ulteriori valutazioni.

E in questo caso si avvererebbero le seguenti condizioni:

1.° Rimane fuori di discussione il *carattere scientifico* della costruzione e della disciplina precettiva che se ne ricava, il quale è dato dalla validità logica delle conclusioni, cioè dal rigore col quale sono dedotte dal postulato.

2.° Rimane del pari fuori di discussione la *effettiva validità morale del postulato,* il quale è, per ipotesi, riconosciuto universalmente conforme all'esigenza morale.

3.° Questa validità morale del postulato (e del sistema di norme che ne dipende) sussiste così se il detto riconoscimento sia concepito indipendente, come se sia concepito dipendente da un' ulteriore motivazione; e, in questo caso, qualunque sia il fondamento ultimo di questa valutazione ulteriore.

E resterebbero perciò distinte dal campo della costruzione deduttiva le indagini intorno alla natura e al fondamento dell'esigenza morale, e intorno alle condizioni soggettive della sua validità e della sua efficacia; ossia la ricerca propriamente filosofica o metafisica e la ricerca propriamente psicologica e, nelle sue applicazioni, pedagogica.

Ma, pur avverandosi queste condizioni, anzi appunto per il loro avverarsi, la costruzione scientifica in discorso non potrebbe sfuggire alle due limitazioni seguenti:

a) Non potrebbe dirsi *la scienza della condotta morale,* ma la scienza della condotta richiesta *da un certo motivo morale* (quello di cui si è postulata come un dato di fatto la conformità all' esigenza morale). Perchè rimarrebbe sempre da risolvere la questione: se quel motivo esaurisca tutto il contenuto dell'esigenza morale, o questa non comprenda altri motivi irreducibili a quello; e quindi se le norme contemplino o tutta la condotta morale nella sua estensione e nella sua complessità, o ne contemplino solo una parte od un aspetto.

b) Essa non esprimerebbe le norme di una condotta attuabile *sic et sempliciter* in una forma reale storicamente data di società; ma di una condotta la cui piena attuazione non è possibile se non nelle condizioni astrattamente supposte; cioè la condotta dell'uomo morale ipotetico in una società morale ipotetica.

II.

Ora il concetto che ho sostenuto e sostengo intorno alla possibilità, al carattere e ai limiti della morale come scienza [1]) coincide nei suoi lineamenti formali, con quello che risulta dall'ipotesi qui sopra abbozzata. Io penso che sia essenziale così all'esigenza pratica come all'esigenza teorica di una trattazione morale, il costituirsi di una scienza Etica nella forma e con un procedimento analoghi a quelli della economia pura [1]); e colla piena consapevolezza che la validità normativa e la applicabilità della disciplina precet-

---

[1]) Mi permetto di riferirmi qui e nel seguito di questo articolo ad altri scritti precedenti: *Prolegomeni a una Morale distinta dalla Metafisica.* Pavia, Bizzoni, 1901; e *Su la possibilità e i limiti della morale come Scienza*, Torino, Bocca, 1907.

[1]) Se qualche critico osservasse che è fuor di proposito voler trasportare nell' Etica un metodo e un procedimento che nell' economia stessa è « oramai superato », o almeno è ripudiato, dalla scuola storica in nome della realtà, e dalle varie tendenze moralistiche in nome delle esigenze etiche, potrei accontentarmi di rispondere che dell' obbiezione si dovrà tener conto quando i moralisti avranno fatto nel fondare una trattazione scientifica dell' Etica tanto cammino, quanto ne fece nel campo dell' economia la Scuola Classica; e che a mettere in canzone le ipotesi e le « Robinsonate » degli economisti si cominciò *dopo* che le ipotesi avevano già reso i più importanti servigi e *perchè* si era preteso di scambiare senz' altro le astrazioni con la realtà. Ma si può anche aggiungere che il metodo e il procedimento della scuola deduttiva, accompagnati da una chiara coscienza delle condizioni e dei limiti della validità delle loro conclusioni, sono più vivi che mai nei cultori nè pochi nè oscuri dell' economia pura; e che la scuola storica, se ha il merito di cercare e mettere in evidenza la mutabilità e la relatività delle categorie e delle pretese leggi economiche, si muove pur sempre entro i quadri posti dalla Scuola deduttiva (cfr. Gide, Principes d' Ec. Pol. Not. Gen. V) e ne presuppone le leggi, determinandone le deviazioni e le limitazioni nelle diverse forme storiche.

Le scuole moralistiche poi, in quanto si rivolgono a criticare e correggere i concetti e i precetti dell' economia classica, non ne negano il *valore scientifico* nei limiti dell' ipotesi, ma ne negano il preteso *valore morale*; negano cioè il carattere di giustizia e di inviolabilità attribuito arbitrariamente alle leggi economiche. Ed è facile avvertire che gli eco-

tiva che se ne ricavi sono possibili alle condizioni e dentro i limiti che si sono or ora accennati.

Ma una costruzione etica analoga a quella dell'economia pura presenta una difficoltà preliminare, che non si è superata, ma soltanto lasciata in disparte, supponendo, come si è fatto artificiosamente, riconosciuto valore morale al motivo economico.

La difficoltà riguarda la scelta e la determinazione del postulato; il quale deve soddisfare a due condizioni: l'una comune all'etica e all'economia, l'altra esclusiva dell' etica. La condizione comune è l'applicabilità universale del postulato come principio informatore di tutta la condotta; la condizione propria dell'etica è che il motivo, di cui si postula questa universale e incontrastata efficacia, abbia valore morale.

Ora, vi è un motivo, al quale si possa legittimamente presumere che sia riconosciuto universalmente valore morale, e del quale sia insieme possibile l'applicazione universale e simultanea a tutta quanta la condotta individuale e collettiva?

---

nomisti di queste scuole (con qualunque nome si chiamino) in realtà sono *moralisti* che cercano di volgere a uno scopo pratico (nella scelta del quale sono guidati da un criterio etico) delle conoscenze fornite dalle dottrine e dalle indagini economiche; e la forma-limite di questa tendenza è una *intera ricostruzione su basi etiche dei rapporti economici*. Fanno dunque quello che dovrebbero fare i moralisti; cioè sentono la necessità di considerare l'esigenza etica estesa alla stessa struttura, non soltanto politica, ma anche economica della società.

Ma ciò che più importa di osservare a questo proposito è che una critica radicale — da un punto di vista etico — della realtà dei rapporti economici porterebbe, a guardar bene, a rimproverare all'economia pura non un eccesso, ma un difetto di astrazione. E il difetto di astrazione si rileva in ciò; che mentre l'economia pura si propone di studiare la azione isolata del motivo economico, e perciò suppone ridotta l'azione dello Stato alla tutela dell'uguale libertà per tutti, assume nello stesso tempo — come condizioni di uguale libertà — certe condizioni (p. es. la proprietà fondiaria, il capitalismo e il salariato) che limitano o alterano l'universalità o l'efficacia del motivo. Cioè o considera, per questo rispetto arbitrariamente, come categorie *necessarie* delle categorie *storiche*, o considera, pure arbitrariamente, come *conformi* all'ipotesi delle condizioni *disformi*.

A questa domanda ho già cercato altrove di trovare una risposta; esaminando prima in che consista l'esigenza caratteristica di una norma morale; e poi se vi sia e quale possa essere il fine che abbia il carattere di universale e preminente desiderabilità richiesto a giustificare il valore normativo del motivo corrispondente. La conclusione di questa analisi era la seguente:

— La desiderabilità di un ordine di effetti, che si assuma come fine non viene tanto dalla desiderabilità che gli si riconosca come bene, cioè come oggetto diretto e immediato di godimento, quanto dalla desiderabilità degli effetti, dei quali esso apparisca la condizione necessaria. E perciò mentre è vano andar cercando quale sia il fine ultimo, il quale non si trova mai, o si risolve in una pura espressione verbale, il fine che può valere come supremo si deve cercare non nell'uno o nell'altro dei fini a cui si riconosca valore per sè, ma in un ordine di effetti, in un sistema di condizioni, dato che sia assegnabile, nel quale si possa riconoscere questo carattere appunto di condizione necessaria non di alcuni, ma di tutti quei beni, ai quali si attribuisce valore per sè. E quindi il fine che può avere universalmente una desiderabilità superiore a ogni altro, non può consistere se non in un ordine generale e, si potrebbe dire, preliminare di condizioni, la cui attuazione apparisca necessaria perchè sia possibile universalmente la ricerca ulteriore di quei beni. Non può essere cioè supremo nel senso di una gerarchia, della quale segni il culmine, nè nel senso di una grandezza o quantità, di cui sia il massimo, ma nel senso della *precedenza* necessaria o della indispensabilità; per la quale venga a raccogliersi su di esso come in un unico fuoco la luce e il calore di desiderabilità che irraggia dai fini ai quali apre universalmente la via.

E perciò, ammesso che qualsivoglia fine *umano* abbia, come ha in realtà, per condizione la convivenza e la cooperazione sociale, il fine che può avere questo valore di precedenza necessaria sugli altri deve essere di necessità il raggiungimento o il mantenimento di certe condizioni di convivenza e di cooperazione sociale, cioè di una qualche

forma di società. Ma perchè ad una forma di società possa essere riconosciuto questo carattere universalmente, occorre che le condizioni della sua esistenza abbiano per tutti un valore potenzialmente uguale; ossia che nessuno dei fini dei quali quella forma di cooperazione pone la possibilità e dai quali attinge il suo valore, sia, per dato e fatto delle esigenze di essa forma, precluso o impedito a nessuno dei componenti la società. O, in altri termini, che tutti i *socii* trovino nelle condizioni di esistenza della società la medesima o equivalente *possibilità esteriore* di rivolgere la loro attività alla ricerca di qualsivoglia dei fini, dei quali la convivenza e la cooperazione sociale è condizione — (*Su la possibilità*, ecc., I, Cap. VII, 8).

Ora, se si riconosce come esigenza della giustizia questa esigenza alla quale deve soddisfare una forma sociale perchè abbia universalmente valore di fine prossimamente supremo, determinare questo fine equivale a determinare un tipo di società nel quale siano attuate le condizioni richieste dalla giustizia così intesa, ossia un tipo ideale — conforme a questa esigenza — di *homo iustus e di societas iusta*. E ciò equivale a cercare quale sistema di relazioni risulterebbe effettuato *nell'ipotesi che gli uomini, sia come collettività sia individualmente, ossia in qualunque forma di azione o di influenza che si eserciti così dalla società come da ciascuno dei singoli, subordinassero universalmente e costantemente qualsiasi altro motivo o desiderio al desiderio della giustizia.*

E se supponiamo che con un procedimento analogo a quello tenuto dall'economia pura [1]) il sistema di relazioni che si avvererebbe nell'ipotesi fosse già determinato, noi avremmo una *Scienza pura della Giustizia*, una « *Diceolo-*

[1]) L'economia dà al postulato edonistico un contenuto materiale determinato considerando come « soddisfazioni » le soddisfazioni di *certi* bisogni, e come « sacrifici « *certe* privazioni e *certe* pene; mentre al postulato della giustizia il contenuto materiale, al quale se ne deve fare l'applicazione, è dato da tutte le specie d'attività o da tutte le categorie di fini (esclusi soltanto quelli la cui ricerca o proseguimento importano la negazione del principio regolatore supposto) che in una società data sono possibili.

gia » *pura*, alla quale sarebbero totalmente applicabili le considerazioni fatte sopra (v. in fine) circa i caratteri e le limitazioni che presenta una costruzione siffatta.

III.

Posto, adunque, che fosse costruita questa Scienza pura della giustizia, si potrebbero muovere ad essa, fondandole sulle limitazioni notate, tre obbiezioni capitali: di essere una costruzione *arbitraria, oziosa,* e, in ogni caso, *monca.*

Di queste obbiezioni occorre chiarire la portata.

1. — L'arbitrarietà della costruzione supposta può essere intesa in due sensi: *a*) nel senso che la validità delle norme che se ne ricavano è *relativa* alla validità del postulato, il cui valore è bensì assunto come un dato di fatto, ma senza una ragione perentoria che obblighi ad accettarlo; *b*) nel senso che è *difforme dalla realtà* e insussistente l'ipotesi di una condotta subordinata universalmente e costantemente all'esigenza della giustizia.

a) Se si intende l'arbitrarietà nel primo senso, qualunque dottrina etica è arbitraria; perchè il valore del postulato fondamentale (ossia del motivo, o del fine, o del criterio di valutazione) quale si sia, è sempre ammesso o *assunto*, ossia si *suppone* o si ammette che sia riconosciuto come tale; e nessuna dottrina etica può compiere il miracolo di obbligare ad accettarlo. Perchè la ragione perentoria — se è una *ragione*, — non può consistere che nel ricondurre il valore del postulato a quello di un altro fine o di un'altra esigenza ulteriore, della quale si ammette o si suppone ancora che la validità sia riconosciuta. E se si dice che è proprio del fine o dell'esigenza morale il presentarsi alla coscienza come un valore che non si può disconoscere, si ammette che questo carattere è già dato nel fatto stesso che l'esigenza è riconosciuta come morale; anzi, che il motivo vale assolutamente, appunto perchè vale come morale; il che vuol dire che impone il proprio valore solamente in quanto la coscienza lo accetta, e che è sempre in ultima analisi il valore *morale* dell'esigenza che è preso come un dato primo

o come postulato. Se si intende dunque in questo senso, qualsivoglia dottrina etica è, perchè etica, arbitraria.

Se poi si pone come caratteristica del valore morale la possibile validità universale della *massima* corrispondente, nessuna esigenza è più radicalmente universale di quella che esprime la condizione stessa di questa possibilità.

b) Che all'esigenza assunta sia o no riconosciuto *in effetto* valore morale, ossia che il postulato corrisponda o non corrisponda, e più o meno adeguatamente, a un dato della realtà psicologica rivelato dall'analisi della coscienza morale, è una questione diversa. E se l'arbitrarietà s'intende in questo secondo senso — come difetto totale o parziale di questa corrispondenza — essa consiste, nel caso nostro, non nel considerare come morale l'esigenza della giustizia, ma nell'assumere questo motivo come *il solo motivo* morale mentre la realtà empirica ne presenta anche altri; e nel considerarlo isolato da questi, mentre nella realtà sono più o meno strettamente connessi e cooperanti o contrastanti con quello.

Non ho nessuna difficoltà a riconoscere che la costruzione supposta è, anche per questo rispetto, arbitraria; al modo stesso che è sempre più o meno arbitrario qualunque sistema di deduzioni ricavate da un'ipotesi. Ma un'arbitrarietà di questo genere non implica nessuna fallacia finchè non si pretende che essa esprima la realtà del mondo morale dato; e la costruzione si dà per quel che è, cioè per una scienza che sarebbe la «vera scienza» della morale com'è, se le condizioni dell'ipotesi rispecchiassero la realtà.

Intendo quel che si può dire: — Perchè supporre che il motivo egemonico sia la giustizia, e non un altro, poniamo il motivo altruistico? O, meglio, perchè non assumere come motivi morali, o rispondenti all'esigenza morale, tutti i motivi che la realtà psicologica rivela valere in effetto come tali? — La risposta all'una e all'altra domanda non è difficile.

L'assumere come rispondenti all'esigenza morale i criteri molteplici che si rivelano nelle norme empiricamente date come morali costringerebbe in ultimo ad assumere la esigenza stessa morale coma in sè contraddittoria e a co-

struire non una scienza, ma una veste da Arlecchino. Perchè la morale empiricamente data rivela criteri non di rado opposti, e del medesimo criterio le applicazioni più artificiose e variabili [1]). Ora, che l'esigenza morale possa comportare criterii diversi e anche opposti di valutazione senza cessare di essere morale, si potrà anche ammettere (purchè si sia disposti ad accettarne le conseguenze); ma che si possa, assumendo criteri contraddittorii, costruire una dottrina coerente, non si può sostenere.

Bisogna dunque scegliere; e la scelta del motivo della giustizia, se è arbitraria *in quanto è scelta* di uno fra più, non è arbitraria in *quanto manchino* le ragioni della scelta. Poichè è facile rilevare che il motivo della giustizia è il solo al quale si possa supporre che *risponda in effetto* universalmente e costantemente tutta la condotta *senza che la osservanza da parte degli uni richieda o presupponga l' inosservanza da parte degli altri*. L'altruismo, come fu già notato,

---

[1]) Tralasciando pure di insistere, (ho già osservato altrove) perchè è cosa troppo nota, sull' antitesi fondamentale esistente tra le norme di condotta che valgono come morali rispettivamente nelle condizioni di pace e di guerra, e sui contrasti, tragici talvolta, tra i « doveri » famigliari e i « doveri » sociali, bisogna osservare che le norme date e accettate come morali possono contemplare e contemplano realmente, almeno in parte, delle relazioni, direi, *derivate*, le quali esistono e sono possibili in grazia di relazioni *primarie* e fondamentali, che le norme non contemplano e che sono la negazione del criterio applicato in quelle norme. Mi sia lecito spiegarmi con un esempio ipotetico assai semplice. Se si suppone che un uomo sia soltanto sulle spalle di un altro e si faccia portare da lui, v' è luogo a cercare quale sia la posizione migliore per il portante e per il portato; sia quella, poniamo, la quale concilia la minima fatica del primo col minimo disagio del secondo. Il criterio seguito qui è un criterio di equità; si riconosce cioè che non sarebbe o giusto, o buono o utile per nessuno dei due, il pretendere tutte le comodità per sè senza tenere in conto le comodità dell' altro. Ma se questo criterio (seguito nello stabilire la condotta migliore, *data quella condizione diversa* dei due) fosse applicato a determinare la relazione tra i due, *prima* che siano divenuti rispettivamente portatore e portato, questa condizione sparirebbe, e ciascuno camminerebbe colle proprie gambe. Ossia la norma morale regola nel caso supposto un rapporto che non esisterebbe, o sarebbe al tutto diverso, se essa fosse applicata al sorgere di quel rapporto.

non potrebbe essere osservato universalmente, se non a patto che fosse subordinato alla sua volta a una norma di giustizia. Infatti, affinchè sia possibile l'abnegazione e la rinuncia incondizionata di sè agli altri, bisogna che gli uni si sacrifichino e gli altri o qualche altro accettino il sacrifizio; cioè bisogna che gli uni osservino la massima dell'altruismo, e gli altri o qualche altro quella dell'egoismo. Se poi si ammette che nessuno debba poter sacrificarsi più di un altro qualsiasi (lasciando di osservare che in tal caso praticamente i sacrifici si eliderebbero) bisogna che la condotta altruistica di ciascuno non impedisca una pari condotta altruistica degli altri; cioè bisogna che l'attività altruistica alla sua volta sia governata da una norma di giustizia.

Ciò viene a dire che la famosa formula Kantiana, se si considera nella possibilità della sua applicazione simultanea per tutti a tutta la *condotta esterna*, non è suscettiva d'altra interpretazione che di massima universale di giustizia nel senso sopra chiarito [1]).

---

[1]) In un *Saggio* originale e suggestivo, che val bene più di qualche grosso volume inconcludente, Mario Calderoni illustrò recentemente una concezione economica della morale (che non tocca in nulla, benchè a prima vista sembri antitetica, il concetto qui esposto) nella quale egli osserva giustamente come la maggiore parte delle azioni « virtuose » non siano considerate come tali se non perchè « sono prodotte in quantità inferiore alla domanda »; e son per noi un « dovere » *appunto perchè* gli altri uomini non le fanno, e rimangono tali *a condizioni che* non siano troppi gli uomini capaci e volonterosi di imitarle. E trae da questa considerazione la conseguenza che la formula di Kant è del tutto inapplicabile.

Ora è certo che il Kant intendeva di parlare di validità universale del *motivo* a cui si informa, l'azione, la quale può essere quindi variabile secondo le circostanze, pur rimanendo il medesimo il motivo che la detta; e questo non può richiedere *uniformità di condotta esterna* se non nel caso che si tratti della medesima attività esercitata nelle medesime condizioni esterne.

Ma quando si supponga avverato questo caso, si troverà che l'unico motivo, il quale comporti uniformità universale di condotta è il motivo della giustizia; e che intesa così, la formula di Kant resisterebbe alla critica anche dal punto di vista del Calderoni. (*Disarmonie Economiche e Disarmonie morali* — Firenze, Lumachi, 1906. V.[1] Cap. III: La marginalità della Morale).

***

2. — Assumetelo dunque, se così vi piace, codesto vostro postulato, e costruitevi la vostra «Scienza pura della giustizia». Che ne farete poi?

A che cosa propriamente potrebbe servire, costruita che fosse, non si può con esattezza determinare in precedenza. Si potrà vedere, nel caso, quando sia fatta o, piuttosto, a mano a mano che si venga facendo. Troppe ricerche del resto non si farebbero se si aspettasse di averne dimostrato l'utilità; e di troppe altre i risultati portarono frutti del tutto remoti da ogni previsione. Se poi dovesse riuscire infeconda nessuno dirà che sia nè la prima nè l'unica del genere, specialmente nel campo della morale. E tra le molte curiosità perchè non dovrebbe trovar posto anche questa: di sapere come andrebbero le faccende di questo mondo se gli uomini si decidessero ad ossere tutti e sempre e in ogni contingenza della vita sopratutto e prima di tutto giusti?

Ma è pur naturale d'altra parte che debba intravederne almeno qualche possibilità di applicazione chi la propone, e che ne debba dire qualche cosa.

Le applicazioni possono essere principalmente due: come mezzo di interpretazione o di sistemazione scientifica della realtà morale data; e come fondamento di una disciplina precettiva, ossia di un'Etica applicata della giustizia.

a) Se l'osservazione psicologica dimostra che è arbitraria, nel senso che s'è detto, l'assunzione del motivo della giustizia come unico motivo morale, dimostra pure che quel valore gli è però realmente riconosciuto; e che, se non si riconduce ad esso effettivamente ogni valutazione etica, esso entra però come elemento o fattore di valutazione in qualunque giudizio morale. Può essere dunque opportuno, a uno scopo di sistemazione coerente delle norme effettivamente vigenti, conoscere quali sarebbero se questa esigenza operasse isolatamente, cioè se tutte si ispirassero unicamente ad essa: e considerare, con un artifizio di cui tutte le scien-

ze offrono innumerevoli esempi, come deviazioni o limitazioni risultanti dalla presenza di altri motivi, le norme che non coincidono con quelle astrattamente dedotte.

Sarebbero, per un verso, da considerare come tali le norme della condotta politica interna ed esterna ispirate dall'interesse di uno Stato, o del maggior numero, o di una classe, in quanto al rispetto di queste esigenze sia attribuito valore morale [1]).

E, sarebbe, per un'altro verso, possibile interpretare le norme della beneficenza come espressioni della stessa esigenza della giustizia, in quanto si considerano rivolte a sanare o a lenire gli effetti che ne accompagnano l'inosservanza, e le derivazioni o le limitazioni.

b) Ma l'applicazione più rilevante riguarderebbe l'Etica propriamente intesa come disciplina normativa.

La «scienza pura della Giustizia» appunto perchè considera già raggiunte ed attuate tutte le condizioni richieste dalla esigenza che essa postula, ossia, in termini equivalenti, fa astrazione da ogni circostanza interna od esterna che ne impedisca e ne limiti l'efficacia, configura un sistema di relazioni sociali e un tipo di condotta, cioè formula delle leggi, le quali possono valere come tali soltanto nelle condizioni contemplate dall'ipotesi; vale a dire non sono suscettive di applicazione, *sic et sempliciter*, a condizioni diverse. Ma se si ammette che l'ordine di relazioni ipoteticamente costruito abbia valore di fine, cioè se si ammette come normativa l'esigenza della giustizia, vi sarà luogo a cercare e a determinare (benchè questa determinazione debba riuscire, come è facile prevedere, assai difficile e complicata) quale sia in *condizioni reali* storicamente date la condotta, che nei limiti imposti da queste, è più atta a favorirne la trasformazione nella direzione segnata dalle *condizioni ideali* contemplate nell'ipotesi.

---

[1]) Sarebbe possibile per questa via togliere — dico nella trattazione teorica — certe contraddizioni o antinomie davanti alle quali si arrestano solitamente i filosofi del diritto quando ne determinano le « esigenze razionali ».

Ossia si potrà ricavarne un'Etica applicata della Giustizia, alla quale la realtà storica fornirà la conoscenza delle condizioni tra le quali si deve spiegare e dei mezzi ai quali deve adeguarsi, per essere praticamente efficace, la condotta rivolta a quel fine; così come darà la conoscenza delle varie specie di attività che l'esigenza della giustizia è chiamata a regolare; cioè darà, volta a volta, alla *forma* delle giustizia il contenuto materiale.

E le norme, così ricavate da questa applicazione a una realtà data delle leggi della Giustizia pura, saranno valide, *se si accetta* come fine morale prossimamente supremo, cioè precedente a ogni altro fine generale e speciale, l'attuazione del sistema di relazioni contemplato da quella, e come morale la condotta corrispondente.

IV.

3. Così questa Etica applicata, come la Scienza Pura dalla quale essa si ricava, è indipendente da qualsiasi dottrina metafisica, ma non pretende di sostituirla. *Ignora* i problemi metafisici; ma nel senso che non ne richiede e non ne assume una certa soluzione piuttosto che un'altra; non nel senso che ne neghi l'esistenza o ne escluda la trattazione. Rimane di fronte ad essa impregiudicata, e da essa distinta, ogni questione sulla natura e sul fondamento ultimo dell'esigenza stessa morale; così come rimane impregiudicato il problema pratico, o propriamente psicologico e pedagogico, intorno al valore e all'efficacia delle credenze religiose o metafisiche come condizioni e fattori soggettivi della moralità.

Ma, ciò nonostante, o forse appunto perciò, è verisimile che sia giudicata, specialmente alla stregua delle tendenze più apertamente dominanti nel pensiero contemporaneo, doppiamente *monca*; monca considerata come dottrina; monca considerata rispetto alla efficacia pratica.

a) Certamente può parere strana, se non ingenua, nel momento presente, l'idea di segnare una divisione di competenza tra l'indagine scientifica e l'indagine propriamente

filosofica e metafisica, mentre pare di assistere a una specie di « atto di contrizione » delle stesse scienze speciali già formate; le quali dopo essersi staccate e aver proclamato la loro indipendenza dalla filosofia, sentono il bisogno di ritornare ad essa e di rintracciare in lei le origini della loro vita e la ragione del loro valore. Tuttavia una considerazione, un po' più attenta può mostrare che il contrasto è soltanto apparente e che la tendenza delle scienze speciali all'interpretazione e alla integrazione filosofica dei loro presupposti e dei loro risultati non esclude, ma piuttosto include, la legittimità di una distinzione anche nel campo della morale. Perchè essa presuppone appunto che le scienze abbiano i *loro* postulati, i *loro* metodi i *loro* risultati, e che i sistemi speciali di dottrine così edificati sussistano ed abbiano una validità propria, sia pure limitata e provvisoria, all'infuori dell'interpretazione e della valutazione che ne debba o ne possa fare la metafisica. In questa specie di Conferenza permanente dell'Aia (sia detto senza intenzioni maligne) che è la mutua collaborazione delle diverse discipline alla critica e alla integrazione del sapere e del valere umano, sono gli Stati che hanno territorio e giurisdizione propria che possono far sentire la loro voce. I delegati della Corea sono esclusi.

Intendo quello che si può dire: — La morale è essa stessa *la metafisica*, e pone essa le esigenze alle quali è subordinata la valutazione di tutte le altre discipline, dei loro principii e delle loro conclusioni. — Fosse pure, o piuttosto, dovesse pure essere così. Quali sono queste esigenze della morale? Come si determinano? Qual'è, fra i molti sistemi diversi opposti e anche contraddittori, quello autorizzato a rappresentare « *la morale* », e a far valere le sue esigenze come esigenze « *della morale* »? E se si può distinguere una esigenza *immediata* e caratteristica, dato che si trovi, della valutazione morale, dalle esigenze ulteriori, *argomentate* o *poste* da questo o da quel sistema per interpretarla o giustificarla, allora è nello stesso tempo data la distinzione tra esigenza propriamente morale ed esigenze avanzate da una interpretazione o integrazione metafisica della esigenza

morale; e si delinea insieme una separazione legittima tra l'indagine che cerca di risalire dall'esigenza morale ai postulati metafisici, e l'indagine che ricava dall'esigenza morale le applicazioni che logicamente ne discendono.

— Ma, nella realtà viva e vissuta della coscienza, valutazione morale e valutazione metafisica formano un tutto unico; e separando l'esigenza etica dalla fede metafisica colla quale è fusa e della quale si alimenta, si spezza l'unità della coscienza, si oscura o si cancella il significato e il valore interiore della moralità, e si presenta come vita morale lo scheletro o, meglio, lo stampo esterno e quasi l'impronta fossile dell'atto morale. —

Sarà verissimo; ma nessuna costruzione dottrinale può sfuggire a questa obbiezione. Tutto ciò che la logica tocca e che è fatto oggetto di conoscenza riflessa e ragionata diventa perciò stesso un tipo, uno stampo, un *fossile;* anzi stampo è la parola, stampo è la stessa rappresentazione artistica se non è vivificata e risvegliata da chi la deve intendere e gustare; e sono diventate ormai stereotipe, per colmo di evidenza probativa, perfino le frasi e le immagini usate a mostrare la « ricchezza e la varietà inesauribile » della coscienza e delle sue creazioni.

E quanto al separare nella teoria ciò che nella realtà è unito, bisogna pur rassegnarvisi. Perchè ogni ricerca è prima di tutto distinzione, separazione, astrazione; il fatto stesso, ogni fatto (diceva già un chimico, il Chevreul), è un'astrazione. Ciò che importa veramente è di non dimenticare che l'astrazione non è tutta la realtà.

Ora, sceverando dal complesso degli elementi, onde la vita etica della coscienza personale risulta o può risultare, quello che è suscettivo della più universale applicazione, e costruendo il tipo di vita che ne risulterebbe, non si pretende di esaurire il contenuto della coscienza, ma soltanto di distinguere le norme di condotta a giustificare le quali *basta* un certo postulato, dalle norme e dalle forme di vita morale che si fondano sopra altre esigenze ossia richiedono altri postulati.

E chi crede che la chiarezza dei concetti e il rigore del procedimento si debbano portare, fin dove è possibile, anche nella speculazione etica, ammetterà che può essere utile allo scopo, se non anche necessario, il seguire questa via [1].

— Rimangono altri problemi. — E chi lo nega? Ma prima condizione per cercar di risolverli con frutto è di non confonderli tra di loro.

---

[1]) Le espressioni di più d'un antiintellettualista indurrebbero quasi ad ammettere che la morale sia una specie di grande imbroglio, nel quale, a voler vederci chiaro, si finisce per non credere più. Ora, altro è riconoscere che ogni valutazione è in ultimo data *alla* intelligenza e non *dalla* intelligenza, e che nessuna conoscenza e nessun ragionamento può far volere un fine che non sia già voluto, o per sè o come condizione a un altro fine; altro è credere ed affermare che l'intelligenza o la ragione sia « in contrasto » colla moralità.

Come potrebbe essere? Non certamente in quanto si rivolge a determinare i mezzi necessari e convenienti a un fine. Nel qual caso non è nemica, ma ancella della volontà in generale, e, se la volontà è « buona », della volontà morale. Non potrebbe essere, dunque, se non in quanto toglie o muta la valutazione del fine (cioè dell'oggetto o contenuto materiale del motivo morale) *mostrandone* la *connessione*, prima ignorata o trascurata, con *qualche cosa d'altro*, che sia oggetto di una valutazione diversa; diciamo, per comodità, negativa o repulsiva. E allora, poichè *la valutazione* di questo *qualcosa d'altro* non può venire dall'intelligenza (la quale, come si sa, chiarisce rapporti non dà valori), manifestamente non si possono dare che due casi:

O ha origine nel *motivo stesso morale*; e la conoscenza non avrà fatto che mettere in chiaro come quel fine che gli si riteneva in tutto conforme, sia in realtà più o meno disforme in forza della connessione notata. Ma ciò non tocca in nulla il valore e l'efficacia del motivo morale. Ammettere il contrario sarebbe come dire che cessa di amare la giustizia chi cessa di difendere una causa che ha riconosciuto ingiusta.

O ha origine in un motivo *non morale* (poniamo in un interesse egoistico); e anche qui l'intelligenza non farebbe che rivelare una condizione di fatto: la presenza e l'efficacia di motivi non morali nella valutazione dei fini e della condotta. La conoscenza dunque anche in questo caso, non altera il valore del motivo morale; può eventualmente mostrare che l'efficacia sua non è in effetto esclusiva, o incontrastata come si supponeva. Ma correggere un errore di giudizio non è cambiare uno stato di fatto.

Potrebbe dunque, tutt'al più, togliere un'illusione. Ma è nell'illudersi d'esser morali che consiste la moralità?

b) E nasce da una confusione di problemi diversi l'obbiezione, che si potrebbe dire pragmatistica del difetto di efficacia pratica, o più esattamente parenetica o pedagogica, di una dottrina morale che faccia astrazione da ogni valutazione metafisica, e presenti un sistema di norme che ha di necessità soltanto un valore ipotetico, cioè, nel caso nostro, condizionato al valore che può avere nella coscienza il motivo personale della giustizia.

Poichè è uggioso a sè e agli altri ripetere cose già dette, e su questo punto ho insistito a lungo altrove, mi restringo qui a riaffermare la legittimità, anzi la necessità logica e la convenienza morale, di tener separata nettamente ogni ricerca che si volge a derminare *quali siano* le norme di condotta richieste da un certo fine, dalla ricerca delle condizioni dei fattori dai quali dipende o può dipendere *l'osservanza* delle norme [1]). La legittimità delle deduzioni, dato che ci sia, e la validità dei precetti rispetto al fine sussistono indipendentemente dalla presenza o dalla assenza dei motivi che ne persuadono o ne impogono l'osservanza, e dalla natura di questi motivi. Come il contenuto e la giustificazione delle prescrizioni d'un medico non dipendono dalla disobbedienza o dall'obbedienza dell'ammalato nè dalle ragioni di questa obbedienza.

La *reale* presenza ed efficacia di motivi sufficienti a determinare l'osservanza è in ogni caso *supposta*, non *posta* da qualunque costruzione precettiva; e il supporre operativo il motivo della giustizia non esclude, ma piuttosto include, una ulteriore valutazione del motivo stesso, ogni

---

[1]) Questo conformarsi o non conformarsi si suole a torto, per abuso di linguaggio, attribuire a una pretesa « efficacia pratica » delle norme; mentre le norme — per sè — hanno, a promuovere l'azione corrispondente, una efficacia non maggiore di quella che abbiano i fanali di una strada a muovere le gambe dei nottambuli. E un simile abuso di linguaggio, che nasce da un difetto d'analisi, ha alimentato la confusione tra esigenza giustificativa e esigenza esecutiva, tra l'obbligo e la giustificazione dell'obbligo, e la pretesa illusoria che una norma possa o debba avere in sè forza obbligativa. Cfr. *Prolegomeni* ecc., c. 1: (L'esigenza esecutiva); e *Su la possibilità* ecc., I, Cap. III. (La pregiudiziale dell'imperativo categorico).

qualvolta nella realtà esso derivi in tutto o in parte la sua forza da questa sopravalutazione.

Ma anche in questo caso non bisogna dimenticare che una tale efficacia sarebbe sempre essa stessa *postulata* come un dato di fatto, non comunicata o *largita* da una fondazione qualsivoglia. Perchè anche una fondazione religiosa o metafisica non pone essa le credenze, ma le suppone già viventi e operanti. Il suo valore come motivazione morale dipende dal valore reale che esse hanno nella coscienza, dalla loro forza operativa. Essa fa appello a questa forza, ma non dà essa, la forza; ossia vale *nell' ipotesi* che valga in effetto nella coscienza la fede nei dati assunti da lei. E se questa fede mancasse, una fondazione metafisica o religiosa, qualunque fosse, avrebbe sulla condotta una efficacia non diversa nè maggiore di qualsiasi costruzione arbitraria.

Senonchè si potrebbe, su basi pragmatistiche, osservare che si deve appunto *volere* quella fede dalla quale si può aspettarsi l'incremento del motivo morale, e che poichè si tratta di « optare », conviene dal punto di vista pratico optare per una fede moralizzatrice. E compito del moralista sarà perciò di affermare e suggerire quella fede come presidio e conforto, utile se non necessario, della moralità, e presentare la dottrina morale connessa e incorporata con quella fede.

Su un discorso di questo genere ci sarebbero da dire molte cose; notiamone poche.

E prima di tutto convien pur ripetere che un tal compito, dato che spetti al moralista, gli spetta in quanto è o pretende di essere *educatore* o apostolo, non in quanto si propone di cercare quali conseguenze implichi l'accettazione di un certo postulato e si contenti di affermare che chi accetta il postulato deve accettare le norme che ne discendono. I due uffici non si identificano; chi ha *stoffa* di ricercatore può non avere stoffa di apostolo o di avvocato; e potrebbe in ogni caso invocare anche qui il principio della divisione del lavoro.

Ma dal punto di vista stesso pedagogico la tesi è tutt'altro che incontestabile. Suggerire e infondere una fede!

È presto detto. Ma in che modo o per qual via? Partendo dall'esigenza pratica per arrivare alla credenza, cioè presentando la fede appunto come sostegno e guarentigia della moralità?

Lasciamo pure di indagare se con ciò non si nega in effetto, nell'atto stesso che si afferma, il valore assoluto dei postulali religiosi o metafisici, dal momento che essi sono affermati o posti come condizioni o fattori nella produzione di certi effetti, cioè sono valutati utilitariamente; e se non si offende il sentimento religioso, considerandolo unicamente come un motivo sussidiario invocato a supplire alla fiacchezza del motivo morale. Un pragmatista conseguente potrebbe non avere di questi scrupoli.

Ma lo scopo stesso a cui mira il pragmatista vien meno in realtà dacchè, per tal via, si suppone dato ciò che si vuol produrre; ossia si pone a sostegno del motivo morale un sentimento che vien fondato sopra esso, e vale in forza di esso. Con un risultato non dissimile da quello che si nota di solito nelle discussioni; dove le ragioni usate a sostenere un'opinione persuadono soltanto chi è già persuaso; cioè hanno in effetto tanto maggior peso quanto più è superfluo servirsene.

Se si tiene invece una via diversa, e si intende di edificare la credenza su una educazione propriamente dogmatico-religiosa, dov'è più la « *opzione* », la affermazione libera e spontanea della coscienza?

E come può il moralista educatore presentare o imporre come unica e definitiva una fede, o una credenza religiosa o filosofica che *egli sappia* essere personale e « volontaria »?

La verità è che mentre nel valore morale (posto che sia riconosciuto) del postulato che si assume a fondamento della costruzione scientifica, è necessariamente implicito il valore morale delle norme che ne esprimono l'applicazione, non è necessariamente implicita l'accettazione di certi piuttosto che di cert'altri postulati metafisici. Mentre, accettato un postulato di cui sia possibile l'applicazione alla condotta umana, la coerenza logica *basta* a dare la legittimità

delle norme che se ne deducono, la coerenza logica *non basta* a porre come necessariamente richiesta da quel postulato una determinata fede religiosa o filosofica ad esclusione di qualsiasi altra. La salita al cielo dei postulati metafisici non si fa colle scale della logica. (Il che, come tutti sanno, ha il suo riscontro nel fatto che possono trovarsi concordi nell'accettare e nell'osservare la medesima esigenza morale uomini di opinioni religiose e filosofiche diverse; come, inversamente può la stessa fede religiosa e filosofica presentarsi, nella realtà storica e psicologica, connessa con norme morali discordanti).

E la « libertà di coscienza » sarebbe una frase vuota di senso o piena di immoralità se il voler la giustizia e l'esser giusti richiedesse o l'esclusione di ogni fede o l'accettazione della medesima fede.

ERMINIO JUVALTA.

LA FILOSOFIA SOCIALISTA

I. — Il socialismo come dottrina filosofica [1]).

Dalle atre fucine stridenti,
dai solchi bagnati di servo sudor

non partì la voce, che imprecando alle disuguaglianze e al parassitismo sociale inneggiò alla solidarietà umana; partì da quella stessa borghesia, che dopo aver contribuito alla caduta di molti privilegi, alle migliorate condizioni delle classi popolari, conscia dei nuovi diritti, sicura della propria forza, avida di nuovi trionfi, si fè aralda e promotrice di nuove aspirazioni, di nuove riforme, dando impulso a quell'agitazione rinnovatrice, che doveva metter capo al socialismo.

Le masse popolari, benchè suscettibili di generoso entusiasmo e di grandi azioni, non possono innalzarsi alla

---

[1]) Cfr. le opere del CHIAPPELLI A., *Le premesse filosofiche del socialismo*, Napoli, 1896; *Il socialismo e il pensiero moderno*, 2.ª edizione, Firenze, 1899 — CICCOTTI E., *Psicologia del movimento socialista*, Bari, 1903 — CROCE B., *Sulla concezione materialistica della storia*, « Atti dell'Accademia Pontaniana », 1896; *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, Napoli, 1897; *Matérialisme historique et économie marxiste*, Paris, 1901 — FERRARIS C. F., *Il materialismo storico e lo Stato*, Palermo, 1897 — GENTILE G., *La filosofia di Marx*, Pisa, 1899 — LABRIOLA A., *In memoria del manifesto dei Comunisti*, Roma, 1895; *Del materialismo storico*, Roma, 1896; *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Roma, 1898; *A proposito della crisi del marxismo*, Roma, 1899 — LORIA A., *Analisi della proprietà capitalista*, Roma 1889; *Les bases économiques de la constitution sociale*, Paris, 1893 — MERLINO F. S., *Pro e contro il socialismo*, Milano, 1897; *L'utopia collettivista e la crisi del socialismo scientifico*, Milano, 1898 — TURATI F., *Il partito socialista e l'attuale momento politico*, Milano, 1901.

concezione di idealità sociali e tanto meno di sistemi e costruzioni sociologiche; immaginano grossolanamente la cagion del proprio malessere, e si muovono, si agitano in virtù di un certo spirito gregario, in virtù di un certo psittacismo intellettuale e morale, più per impulso del sentimento che dietro la scorta della ragione. Non da esse quindi poteva germogliare quell'organismo sistematico di idee, che fa capolino in tutti i rami delle scienze storiche giuridiche e sociali, una concezione così complessa come il socialismo. Ma siccome tutti i grandi rinnovamenti sociali sono preparati dalla mente dei pensatori, poichè tanto nella vita individuale quanto nella collettiva il pensiero precede l'azione, così anche il socialismo trasse il suo primo alimento da quelle correnti generali del pensiero e del sentimento che hanno sempre un sostrato filosofico.

Già nella prima metà del secolo scorso si erano avuti in Francia esperimenti e concezioni socialiste; ma il socialismo vero comincia con Carlo Marx, perchè, mentre con lui il socialismo acquista veste filosofico-scientifica, ed assume il vero carattere di un completo sistema di concezioni economico-sociali, dopo di lui incomincia ad esplicarsi un intenso movimento sociale, e quella portentosa organizzazione del proletariato, che ora ha assunte sì vaste proporzioni.

Il socialismo francese che l'aveva preceduto non aveva che vaghe ed utopiche concezioni, che fallirono al primo tentativo di attuazione, ed il Marx stesso non nascondeva per esso il suo disprezzo, definendo il noto libro del Proudhon « Philosophie de la misère » come « misère de la philosophie ».

Ora che il socialismo si è enormemente sviluppato, assumendo varie forme, ampliando e correggendo il programma delineato da Carlo Marx, deve, per essere ben inteso, riguardarsi sotto due vari aspetti: da una parte come dottrina filosofico-scientifica, come sistema sociologico; dall'altra come movimento sociale, e quindi rispetto all'azione pratica. Non sempre tra questi due elementi, dottrinale e pratico, vi è stato accordo e coesione, e non sempre l'uno può giudicarsi alla stregua dell'altro. Le

teorie, anche logicamente e scientificamente perfette, quando subiscono la prova dell'esperimentazione sociale, non possono avere esatto riscontro nella realtà e conseguire perfetta applicazione, ma per necessità di cose debbono adattarsi alle esigenze ed alla necessità dell'ambiente sociale.

Sotto entrambi gli aspetti il socialismo ha, nella seconda metà del secolo XIX, assunto un'importanza grandissima: come sistema di concezioni filosofico-sociali ha influito molto su tutte le scienze pratiche; come movimento sociale ha contribuito ad effettuare quelle riforme democratiche, che hanno agevolata la trasformazione della società moderna, rendendo necessaria una più perfetta legislazione sociale, e costringendo la politica degli Stati ad orientarsi verso gli ideali della democrazia.

II. — Socialismo ed eghelianismo.

Come dottrina filosofico-scientifica il socialismo non poteva sottrarsi nè a quelle trasformazioni, a quelle revisioni critiche, che nel dominio della scienza sono inevitabili, necessarie, nè all'influenza degli altri sistemi dottrinali, prevalsi nel movimento speculativo contemporaneo.

Quale sia stata questa filiazione ideale del socialismo molti, sia in Italia che altrove, hanno studiato. Ciò che generalmente si è riconosciuto, e fu confessato dallo stesso Marx nei suoi ultimi scritti e dal suo fido amico ed interprete Engels, che l'idealismo egheliano fu il movimento filosofico generatore del socialismo.

È ben vero che Marx dichiara nella Prefazione del *Capitale*: « Il mio metodo dialettico è la diretta antitesi dell'egheliano; per Hegel è il processo del pensiero demiurgo del reale, e questo forma il suo fenomeno esterno; per me l'ideale null'altro è che il materialismo trapiantanto e trasfuso nel cervello degli nomini ».

Ed il Croce[1]) ha recentemente voluto dimostrare che la dialettica egheliana abbia una somiglianza puramente

---

[1]) *Sulla concezione materialistica della storia*, « Atti dell'Accademia Pontaniana », 1896, pagg. 4-6.

esteriore ed approssimativa colla concezione storica dei periodi economici e delle condizioni antitetiche della società; che la colpa dei fraintendimenti teologici e fatalistici si debba attribuire al Marx stesso, il quale amava di civettare (kokettiren) colla terminologia egheliana; che infine il legame tra i due sistemi sia meramente psicologico, poichè essendo l'eghelianismo la precoltura del giovane Marx, era naturale che questi riattaccasse le nuove credenze alle vecchie come svolgimento, correzione, antitesi.

Il rapporto è ben più stretto che non creda il Croce. Benchè in seguito altre correnti dottrinali abbiano spinto il marxismo agli estremi opposti dell'eghelianismo, benchè lo stesso Marx, sia nella *Critica dell' economia politica* sia nella prefazione del *Capitale*, abbia dichiarata quest'antitesi tanto nel metodo dialettico che nel contenuto dottrinale, tuttavia lo stesso spirito, le stesse tendenze si ravvisano nei due pensatori alemanni. Giustamente osservava il Chiappelli, che il vero successore, l'erede legittimo di un grande pensatore non è quello che ne ripete, ne continua la dottrina, ma quegli che la nega, poichè il pensiero allora è fecondo e progressivo, quando esce dalla angusta cerchia della scuola, per riapparire sotto nuove forme, onde Marx può dirsi successore dell'Hegel, in quanto che, negandone cioè superandone il pensiero, ne svolge l'elemento vitale ed evolutivo. E l'innovazione marxista sta nell'aver trasferita la veduta dialettico-storica egheliana nel mondo nei fatti economici, ma invertendo il punto di partenza, poichè invece di rintracciare la ragione dei fenomeni solo nell'idea, dando vita a un'astrazione mentale, la ricercò nella produzione e struttura materiale, di cui tutta la cultura è diretta o indiretta produzione. Infatti tutta la concezione dinamica del marxismo riproduce il ritmo e le forme della dialettica egheliana, della così detta *Widerspruchslogik*, ove ogni tesi genera la sua antitesi, ogni formazione sociale e politica implica la forma ad essa opposta, o in altri termini la rivoluzione e il rinnovamento appariscono come qualcosa di permanente, come la legge universale della vita.

L'Engels stesso nello scritto sul Feuerbach ammise una

filiazione psicologica e storica, e mostrò che molti altri coefficienti sociali e dottrinari avevano condotto il marxismo ad una correzione e ad una antitesi delle dottrine egheliane. D'altra parte egli proclama Hegel un Giove olimpico, un genio creatore, celebra « gl' innumerevoli tesori dell'opera sua, che ancor oggi serbano il loro valore », e osserva che senza l'antecedente della filosofia egheliana non sarebbe sorto il socialismo scientifico [1]). E il Marx stesso nella *Critica dell'economia politica* ci narra di aver impreso in gioventù con Engels una critica della filosofia del diritto di Hegel, a cui seguì un abbozzo d'una nuova filosofia della storia, concepita in antitesi all'egheliana, scritti che tuttora si conservano.

La filiazione è quindi evidente. E se rispetto al contenuto della sua intuizione storica, Marx invertì i termini della concezione egheliana, nel rispetto formale, egli informò il suo pensiero allo spirito di quel metodo che tende sempre a derivare un ordine di fatti da un unico principio. Così da un idealismo unilaterale scaturì un materialismo unilaterale, ma non men alieno da quell'abito di ricorrere ad una molteplicità di elementi esplicativi della realtà, che alle menti rigidamente dialettiche sembra difetto di vigore speculativo, incertezza di indirizzo e indizio di un meschino eclettìcismo. Come il pensiero dell'Hegel rifugge dal cercare le condizioni reali in cui muove l'idea; così il Marx disconosce le condizioni ideali della realtà: per l'uno l'idea è causa, come principio assoluto e demiurgo del reale; per l'altro invece è effetto ed esponente delle condizioni materiali della vita; ma entrambi disconoscono un'azione scambievole tra l'elemento ideale e il materiale; entrambi disconoscono quel che gli Inglesi chiamano *interferenza di cause*; entrambi per ricondurre i fatti ad unità di causa, per stringere nelle rigide maglie di una semplice formula il più complicato processo della natura, debbono far violenza ai fatti e piegare la realtà alle esigenze di una tesi preconcetta. Di modo che la materia del pensiero nuovo

---

[1]) *Socialismo utopico e socialismo scientifico* — Milano, 1892, pag. 61.

marxista è basato sulle forme antiche, ossia il rivestimento è nuovo, l'ossatura logica rimane immutata.

III. — Il materialismo storico.

Ma esaminiamo questo rivestimento nuovo. Il Marx aveva creduto di eliminare gli inconvenienti della dialettica egheliana, l'astrazione dai fatti, la verificazione puramente analogica della teoria, col costituire come suo precipuo fondamento la concezione materialistica della storia; senonchè questa, oltre al nascondere lo stesso difetto metodico della teoria contraria, poichè considera le fasi dei processi economici come legate da una necessità logica, è di per se stessa insufficiente come spiegazione sistematica.

Noi abbiamo già altre volte dimostrato [1]) che non si può stabilire una classificazione gerarchica tra i fenomeni sociali. Vi è tale una interdipendenza tra di essi, tale uno scambio di rapporti, di azioni e di reazioni, che è facile, nel determinare la genesi, scambiar la causa coll'effetto. L'un fattore è imprescindibile dall'altro, e il considerare un fenomeno sociale isolatamente e indipendentemente dagli altri, è un filosofare arbitrario, è un vero e proprio idealismo, che ci allontana le mille miglia dalla realtà. Di guisa che si può considerare il movimento sociale col Vico come un moto generale e collettivo, comprendente particolari sviluppi, paralleli gli uni agli altri, agenti e reagenti gli uni sugli altri, e l'umanità quindi come un vasto organismo, inteso però non nel senso analogico di tanti odierni sociologi, ma come un tutto, in cui i vari elementi costitutivi della natura umana, i grandi fattori della vita sociale si svolgono contemporaneamente, non successivamente. E tale organica complessità non solo caratterizza ogni fenomeno sociale, ma offre un criterio direttivo della ricerca sociologica.

Ma anche ammessa la necessità o la possibilità di ridurre a serie i fenomeni sociali, la gerarchia dovrebbe co-

---

[1]) *Le tendenze e lo stato attuale della sociologia — Scienza sociale*, 1898, fasc. 1.

minciare proprio dai fattori economici? Sarebbe lo stesso, osserva il *Fouillée*, che spiegare tutta la storia e tutta la vita sociale coi bisogni materiali ed animali dell'umanità, invece di considerare questi semplicemente come la base fisiologica; sarebbe la riduzione del corpo sociale al ventre, riduzione di cui l'apologo di Menenio Agrippa è ancora una eccellente confutazione.

Di più il fenomeno economico non è originario e indipendente dagli altri, non è un fatto semplice, elementare e primitivo, ma un fatto sociale complicato, che ha bisogno di essere spiegato con altri fattori psicologici, biologici e naturali; quindi una spiegazione che deve alla sua volta essere spiegata, non è più una spiegazione.

Il Labriola stesso, che ha fatto della teoria materialistica la più sottile difesa, spesso cade in questo equivoco di parlare in genere di condizioni sociali, quando intende dire condizioni economiche. Egli riassume così le sue idee: « L'insieme dei rapporti sociali di produzione costituiscono la struttura economica della società, ossia la base reale, su cui si eleva una soprastruzione politica e giuridica, a cui corrispondono determinate forme sociali della coscienza. La maniera della produzione della vita materiale determina innanzi, e soprattutto il processo sociale, politico e intellettuale della vita. Non è la coscienza dell'uomo che determina il suo essere, ma il suo essere sociale che determina la sua coscienza »[1]).

Ora, quest'ultima concezione non è del tutto in sostegno della precedente, perchè l'essere sociale di un individuo non è costituito solo dalla sua condizione economica: questa, è vero, influisce pure molto; ma nella pratica della vita anche i caratteri biologici, anche l'intelligenza od altre doti spirituali influiscono sulla condizione economica, sul suo essere sociale. Isolare il modo di essere dell'umanità dalle forme di coscienza, osserva il Chiappelli, è ricadere in una vuota astrazione, o dare di nuovo nel vecchio empirismo.

---

[1]) *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, I, pag. 51.

Laonde il considerare la funzione economica in un senso così lato, come fa il Labriola, significa introdurre già nel principio fondamentale quelle proprietà che esso deve spiegare e racchiudersi in un circolo vizioso.

La stessa concezione materialistica, saggiamente osservava il Chiappelli, ove s'intenda secondo il suo spirito, racchiude in sè elementi di idealità umana.

Quando la storia incomincia, e il Labriola stesso lo riconosce, l'economia è già nel suo funzionamento, vi è già un terreno artificiale, su cui l'opera sociale si esercita. La economia dunque suppone una coscienza già adulta, cioè una forza spirituale capace di crearla, e non già è un riflesso di quella, onde spesso condizioni economiche e sociali dettero impulso a moti storici diversi per l'intervento di fattori ideali dissimili. Nella dimostrazione pratica è più facile mostrare, secondo il Chiappelli, come le grandi correnti di pensiero abbiano trasformato anche le condizioni economiche, le quali possono avere invece maggiore influenza nella costruzione delle forme sociali primitive; ma col crescere della civiltà e dell'intelligenza debbono cedere il luogo al predominio dei motivi spirituali, i quali possono meglio spiegare l'enorme distanza dalle tribù selvaggie agli stati civili.

Inoltre, delle condizioni materiali della vita è artefice per gran parte l'uomo col suo lavoro, in virtù del quale mentre modifica la natura esterna, trasforma altresì la sua natura, differendo in ciò dagli animali inferiori, che modificano la loro struttura per adattamento non per virtù loro propria. L'uomo invece è un essere produttivo, e non appena egli diviene artefice, passa dal vivere puramente naturale alla convivenza sociale. Il Wallace aveva giustamente osservato, che l'uomo appunto come essere intellettuale si fabbrica un mondo a sè, reagisce all'ambiente esterno trasformandolo. Non è la produzione economica ma i metodi della produzione, cioè la tecnica del lavoro l'elemento che imprime il carattere alle varie epoche storiche. Quindi la economia può dirsi la struttura generatrice delle altre funzioni dell'organismo, solo in quanto è una tecnologia sto-

rica, e quindi non è un fenomeno semplice, ma esso pure decomponibile in elementi più semplici e prodotto di coefficienti svariatissimi.

IV. — La teoria materialistica e la teoria idealistica della storia.

Eccoci quindi di fronte alla teoria opposta al materialismo storico, alla teoria idealistica della storia, non meno dell'altra esclusiva ed unilaterale. E le concezioni soverchiamente idealistiche del Chiappelli, se hanno valore in quanto che mettono in evidenza anche l'efficace funzione delle idealità sociali, debbono ritenersi erronee, se debbano interpetrarsi come criterio assoluto e sistematico di spiegazione, sarebbe lo stesso che negare nella vita sociale quella scambievole azione delle funzioni diverse, quella molteplicità varia di impulsi, correlazione di coefficienti, interferenza di cause, ammesse anche dal Chiappelli. E dire che egli molto concede alla teoria materialistica, quando scrive: « non dalle idee nascono i fatti, bensì, di consueto, quelle da questi » [1]), o riconosce « esser grande il merito del Marx per aver sollevato uno dei veli di questa Iside misteriosa della storia umana in un senso non da altri spiegato » [2]).

Ebbene queste affermazioni come si conciliano colle altre, che avvalorano invece la teoria idealistica della storia? Egli infatti prova che le idee sono esse stesse nella storia forze, cause efficienti, che nessun rivolgimento sociale si fece se non in nome di principj e di idealità civili, onde per ragioni strettamente economiche un popolo non si mosse mai (?); di più considera il socialismo stesso non come un fatto economico ma come un aspetto particolare di un più largo rinnovamento civile, come un' idea forza, come

---

[1]) *Socialismo e pensiero moderno*, p. 171.

[2]) *Premesse filosofiche del socialismo*, p. 51-52.

una voce ammonitrice dell'umanità dolente, come imperioso desiderio di riforme sociali, come promotore di quelle idealità morali, che sono le più vitali energie, e saranno la sua eredità più viva pel mondo civile. Altrove soggiunge più esplicitamente [1]: «il cangiamento spirituale del modo di concepire e sentire è di consueto non riflesso ma prima causa, preparatrice di nuovi ordini sociali, anzi questi non possono sorgere, finchè quei concetti e sentimenti non abbiano presa ferma consistenza e tale che oramai sian divenuti incompatibili col fatto e colla realtà circostante». E va ancora più in là, ove afferma [2]) che la luce alla storia e alla sociologia deve venir dalla psicologia dei popoli; che derivare le così dette ideazioni spirituali della storia dalla struttura economica non è che arbitraria congettura; e che risalendo via via nell'analisi del fenomeno sociale l'ultimo fenomeno irreducibile deve essere l'etereogenità spirituale degli individui, dei popoli, delle stirpi, da cui solo deriva ogni specificazione di struttura economica e di morfologia sociale.

Il Chiappelli quindi arriva dal punto di vista teorico ad un altro esclusivismo, che potrebbe essere anche esso fonte di gravi errori, e dar luogo ad una falsa interpretazione dei fatti sociali. Infatti, se bene si consideri questa *Völkerpsychologie*, psicologia dei popoli, è una base poco solida per la sociologia, perchè nulla v'ha di più incerto e fluttuante quanto il carattere psicologico dei popoli, così complesso e composto di elementi così eterogenei per gli incrociamenti etnici. Di più tutti i fautori di questo indirizzo, inaugurato dalla scuola herbartiana, non solo han conferito eccessiva importanza nella storia all'azione degli individui privilegiati, considerandoli come vera incarnazione di una razza e fonte di tutti i progressi, contrariamente ad ogni retta interpretazione filosofica della storia; ma non ha fatto altro che generalizzare l'analisi dello spirito individuale. Laonde ben giustamente osservava il Bou-

---

[1]) *Socialismo e pensiero moderno*, p. x-xi.
[2]) *Premesse filosofiche del socialismo*, p. 53-54.

glé [1]), che, se si distingue la coscienza sociale dall'individuale, si personifica un'astrazione, e si ritorna alla metafora; se no, non ha ragione d'essere una scienza particolare e si ritorna alla psicologia individuale. A ciò si aggiunga, che il metodo psicologico si presta alle più spiccate divergenze di opinioni, all'avvaloramento di vedute del tutto subiettive, o di costruzioni arbitrarie e sistematiche; che subisce l'influsso di tutti quei pregiudizi sociali, da Spencer designati come ostacoli alla costituzione della sociologia, e ognun si convincerà che il ricorrere alla ricerca psicologica che di per se stessa ben poco offre di preciso e concreto, in rapporto all'esame dei fenomeni sociali, è ricorrere a un metodo molto pericoloso, che potrebbe solo riuscir giovevole come un nuovo sussidio d'interpretazione storica, come fu anche nella Scienza Nuova del Vico.

Altrettanto possiamo concludere rispetto al materialismo storico: esso non deve esser considerato come una nuova filosofia della storia o come un nuovo metodo, come una teoria rigorosa, applicabile ad ogni fatto storico-sociale, come verrebbe il Loria, ad es.; ma come un nuovo sussidio all'interpretazione dei fatti storici, come un contributo di nuovi dati ed esperienze.

Inteso in tale senso, il materialismo storico può agevolare mirabilmente, come già in buona parte ha fatto, il compito della cosidetta *storia democratica*. Mentre prima la storia di tutte le manifestazioni sociali si impersonava negli individui, e le istituzioni, le religioni, le legislazioni, le scoperte si attribuivano a spiccate personalità avvalorando il criterio individualistico e aneddotico della storia; ora tutte queste manifestazioni si vanno sempre più attribuendo ad una lunga elaborazione della coscienza collettiva, al complesso di tutti i fattori sociali. In ciò ha giovato molto la tendenza materialistica, che ha contrapposto all'analisi dei fatti individuali l'investigazione delle condizioni economico-sociali del popolo.

---

[1]) *Sciences sociales en Allemagne*, p. 41.

Il Croce [1]) quantunque faccia alla teoria materialistica le più ampie restrizioni, riconosce in essa la legittimità di questo concepimento: l'interdipendenza di tutte le parti della vita sociale e la genesi di esse dal sottosuolo economico. Il Croce però non si è accorto cha quei due concetti dell'interdipendenza e della genesi sono in opposizione tra loro; l'uno esclude l'altro: per dimostrare il contrario bisognerebbe provare che il fenomeno economico sussista indipendentemente dagli altri, il che nemmeno egli è disposto a concedere. Ma lo stesso A. alla fine del suo lavoro abbandonata quasi l'idea della genesi, che è inconciliabile colle sue restrizioni, conclude con Engel [2]): «che le condizioni economiche, per quanto possano subire l'influenza delle condizioni politiche e ideologiche, pure in ultima analisi sono le decisive, e formano il filo rosso, che attraversa tutta la storia, e ne guida l'intendimento». Ma a questa predominanza del fattore economico contrastano i fatti già accennati. Il concepire storicamente l'Economica, e spiegare con essa il resto delle mutazioni, come vorrebbe il Labriola, implica sempre una veduta storica unilaterale, e, se elevata a base di una teoria sistematica, può ingenerare quelle istesse fantasticherie del vecchio idealismo. Ciò riconosce il Croce implicitamente quando ammette che il materialismo storico sorse per un certo opportunismo, sorse cioè pel bisogno di rendersi conto di una determinata formazione sociale, non già per una ricerca astratta dei fattori della vita storica, e si formò nella testa di politici e di rivoluzionarj non già di freddi scienziati [3]).

V. — La revisione critica della teoria materialistica.

Al rigido esclusivismo della teoria materialistica si va ribellando sempre più il socialismo, cercando di levarsi a

---

[1]) *Op. cit.* p. 7-8.
[2]) *Op. cit.*, p. 11.
[3]) *Op. cit.* p. 10.

maggior ampiezza di vedute. Lo stesso Engels, il fedele interprete e l'assiduo collaboratore di C. Marx, in alcune lettere responsive diceva, che quando sotto la suggestione dei fatti concepiva quella veduta storica, non aveva inteso formulare una teoria rigorosa, e scusandosi di qualche esagerazione di parole, che potevano egli e Marx aver messo nell'affermazione polemica delle loro idee, raccomandava di badar più all'applicazione pratica che alle espressioni teoriche, e soggiungeva: «Bella cosa se si potesse dar la formula per intendere tutti i fatti storici! L'applicazione di essa a un qualunque periodo storico sarebbe facile quanto un' equazione di primo grado» [1]).

Gli stessi Labriola e Croce si accordano anzi nel considerare che nel materialismo storico non bisogna cercare una teoria da prendere in senso assoluto, anzi che non v' è proprio una vera teoria. Il primo ammette la complicazione dei fatti storici, il successivo fissarsi e isolarsi dei prodotti di primo grado, che diventano indipendenti, le ideologie che si cristallizzano in tradizioni, le ostinate sopravvivenze, l'elasticità del meccanismo psichico, e anche la forza della razza, del temperamento e della suggestione naturale, infine l'opera dei grandi uomini. Il secondo anzi protesta contro la denominazione di materialismo, atta a far nascere malintesi, e preferisce piuttosto quella di concezione *realistica,* che rappresenta l'opposizione a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia, ed è tale da accogliere in sè così il contributo che alla coscienza storica ha portato il socialismo, come quelli che le si potranno in seguito recare da ogni altra parte.

Anche per altre vie si sono effettuate notevoli divergenze dal puro marxismo: con B. Malon in Francia e C. de Paepe in Belgio il collettivismo diventa men sistematico e adotta metodi più positivi. Essi considerano il processo sociale non dal solo punto di vista esclusivamente economico, e il socialismo come la fine sintetica di tutte le azioni progressive dell'umanità presente, avente per obiet-

---

[1]) *Nel Socialistiker Akademiker,* 1895, N. 19-20.

tivo non solo la trasformazione della proprietà, ma ancora della famiglia, della religione e dello Stato, e riconoscono d'altra parte che l'idea, il sentimento sono anche fattori del progresso allo stesso titolo che le forze organiche e i fattori economici. Tutto ciò, come si vede, è un'aperta reazione a quel materialismo economico, in cui il socialista Jaurès [1]) intravide il soffio tedesco dell'idealismo.

D'altre parte non dovevano tardare ad esplicarsi notevoli divergenze nel seno stesso del socialismo, perchè v'è intima dissonanza e evidente contraddizione tra l'idealismo, che diè origine alla teoria, e ne determina la missione e il materialismo che le vuol dare veste scientifica. Infatti mentre questo constata che la trasformazione dei fenomeni sociali avviene per una imperiosa necessità la quale dovrà in epoca non remota apportare il trionfo del proletariato e l'accumolamento della proprietà e dei mezzi di produzione, e con ciò reprime ogni impulso a riforme o perfezionamento, poichè sarebbe strano agitarsi per cosa, che avverrà per necessità di natura; quello invece non si accontenta di una fatalistica acquiescenza, di un determinismo che esclude ogni finalità, ogni elemento etico; ma immaginando una forma-limite di perfezionamento sociale, invocando il trionfo della moralità e della giustizia, e dando impulso alle energie morali dell'individuo sospinge il socialismo nel campo ideale dei rinnovamenti: insomma mentre il materialismo vuol assumere veste scientifica studiando il mondo sociale nella realtà della sua essenza e del suo svolgimento; l'idealismo tende a una missione morale, considerando la società quale dovrebbe essere, ci allontana dal campo della necessità e ci porta a quello della libertà. Da ciò il primo contrasto.

Nel famoso *Manifesto* è scritto [2]): « I postulati teorici dei Comunisti non riposano niente affatto sopra idee o principj, inventati o scoperti da qualche riformatore della società; essi non sono che le espressioni generali dei rap-

---

[1]) Vedi: *Les origines du socialisme allemand*, Paris, 1892.
[2]) Milano, 1896, p. 27.

porti effettivi di una lotta di classe già esistente, di un moto storico spontaneo che si svolge sotto i nostri occhi ». Perciò, osservava il Labriola, il comunismo critico non moralizza, non predica, non utopizza. Ciò non è esatto, poichè il socialismo è effettivamente in gran parte un movimento riformatore; anzi per esso ha massima importanza e influenza nella vita sociale. Ora, la storia ci dimostra, che ogni moto riformatore fu preceduto sempre da una forte corrente idealistica, ed ebbe sempre parvenza moralizzatrice. Il Croce finamente osservava [1]) che il materialismo spogliato di ogni finalità non può dar appoggio al socialismo o ad altro indirizzo pratico della vita, che per diventare principio di azione pratica esso ha bisogno di una serie di altri elementi, ha bisogno dei motivi etici, degli entusiasmi della fede, poichè la pura constatazione è di per se stessa fredda e impotente a dargli un indirizzo positivo, a trasformarlo, in un imperativo ideale per chi non senta la spinta cieca dell' interesse di classe; ma occorre che vi si aggiunga la convinzione morale e la forza del sentimento.

Il Chiappelli aggiunge che l' economia sociale non si può riordinare, se gli animi non vi sian predisposti, come ad un popolo, che non ne abbia il sentimento e la coscienza, sarebbe inutile concedere le pubbliche libertà, e quindi si inizia ed ha logico compimento in una corrispondente trasformazione dell' idealità etica. A questa infatti si deve l' importanza, a cui è assorta la questione sociale: il sentimento della dignità umana cresciuto, l' acquisto delle libertà civili, la diffusione dell' istruzione, l' attitudine di simpatia per la causa del proletariato da parte di persone disinteressate, l' incertezza del salario per la fluttuazione perenne del mercato mondiale, e il fatto infine che i progressi precedenti rendon le moltitudini sempre più ribelli ai mali e più sollecite di nuove conquiste: ecco per Chiappelli tutta la congerie di cause più morali che materiali, che hanno influito sul sorgere e diffondersi del socialismo. Ed altrove

---

[1]) Op. cit., p. 14.

lo stesso A. scriveva [1]): « L'inclinazione teorica a derivare tutta la vita morale degli individui dalle condizioni sociali e queste dal loro sostrato economico sta in contrasto col bisogno di resistenza sociale, il quale significa un riconoscere anche nell'individuo il potere di opporre una forza ad un'altra, anzichè la necessità di adagiarsi in una fatalistica acquiescenza. In quanto che il socialismo vuol essere un movimento morale consapevole e razionale diretto a perseguire un fine più alto che non sia la semplice ripartizione dei beni materiali, ha bisogno di credere che non tutto derivi da una riforma economica, e che un rinnovamento sociale non può avvenire senza che nel conflitto di forze s'introducano le alte persuasioni della libertà e del potere individuale, onde il Malon ammoniva che il socialismo militante ha bisogno di sapere che lavora, soffre e combatte per un completo rinnovamento del genere umano.

La stessa propaganda operosa di Marx e dei seguaci dimostra, quanto valore praticamente costoro riconoscano negli elementi morali della vita sociale, e come pur non volendo siano idealisti. Svegliare dal sonno letargico di secoli la coscienza dei lavoratori non si può nè giova, senza suscitarvi il sentimento della dignità umana minacciata dalla schiavitù della mercede, e senza conquistare spiritualmente alla causa operaia le classi sociali più elevate. È quindi vano sperare l'emancipazione economica del proletariato, creduta sola condizione della sua emancipazione morale e sociale, se invece da questa non si comincia. Per questo elemento morale la Germania ha creato un partito forte di lavoratori, ed il Marx stesso diceva che « anche la teoria diviene una potenza materiale, come prima penetra le moltitudini ».

Il Chiappelli conchiude: « Il socialismo vuol essere materialismo, ed è in fondo idealismo, ed è bene che così sia. Ma l'idealismo abbandona, quando dimentica che solo una forza, la quale operi nell'intimo degli animi può avviare i popoli sulle vie non fallaci del bene. Il socialismo solo se

---

[1]) *Le premesse filosofiche del socialismo*, p. 86, 91. 95.

depone la rigida forma, che gli viene dai postulati inflessibili del materialismo storico, liberi le molteplici e vitali energie d'idealità morale che racchiude nel suo seno, potrà governare la forza sociale del proletariato e dirigerlo verso quel segno ideale proposto ».

Qui è bene osservare: fintanto che il Chiappelli rintraccia nel socialismo le idealità morali, le sue conclusioni possono pienamente accettarsi; non così quando vuol conferire predominanza assoluta all'elemento etico come fattore sociale: ciò conduce ad un esclusivismo di egual genere a quello della teoria materialista. La questione sociale non è semplicemente questione morale, e quindi ogni riforma morale da sola non la risolve; la questione sociale è questione complessa, che si estende a tutti i vari elementi costitutivi della società e della natura umana, perchè, appunto come dicevamo, i vari fattori della società si esplicano in connessione organica, con rapporti di mutua dipendenza, non già in seriazione genetica. Quindi il socialismo, secondo me, allora acquisterebbe efficacia direttiva del movimento sociale, non men che coerenza di dottrina e saldezza proficua di principj, quando da una parte si associasse allo spirito scientifico contemporaneo assimilandoselo; dall'altra estendesse la sua missione riformatrice a tutte le attività e funzioni della vita sociale. Il semplice diffondere quelle idealità morali senza sopperire ai legittimi bisogni dell'umanità sofferente, studiarne le cause, proporne i rimedi, senza promuovere un movimento corrispondente nelle altre manifestazioni della vita sociale, non solo tornerebbe a scapito della verità scientifica e dell'azione pratica del socialismo, ma significherebbe condannare il proletariato, come aveva con frase felice detto Marx, ad uno *sterile miagolio*.

Quindi giustamente notava il Croce[1]), che l'indirizzo etico può ingenerare credenze ed aspettazioni, che non sono d'accordo col cauto pensiero scientifico, onde per necessità Marx dovè affermare, che la questione sociale non è questione morale, ossia non si risolve con mezzi morali, ed

---

[1]) Op. cit., p. 14.

Engels soggiunge: « L'appellarsi alla morale e al diritto non ci fa avanzare scientificamente di una linea. La scienza economica non può vedere nell'agitazione morale, anche se legittima, alcuna ragione dimostrativa, bensì solo un sintomo ». Certamente l'elevare ad un tipo superiore la concorrenza oggi svolgentesi con violenza infrenata, contemperando gli effetti della selezione naturale ed attenuando le disuguaglianze sociali; il proclamare la solidarietà del lavoro e la compartecipazione di tutti ai frutti dello stesso; il provocare una legislazione internazionale del lavoro che ne rialzi la dignità e il rispetto, sottraendolo alle perenni variazioni del mercato ed abolendo il salario, che avvilisce l'uomo equiparandolo ad una forza meccanica; l'inneggiare alla fratellanza dei popoli, eliminando tutto ciò che ne posso provocare la discordia e il conflitto; il proclamare infine che l'uomo debba esser considerato come fine e non già come mezzo, e che il libero sviluppo di ognuno, secondo un'educazione adeguata alle sue naturali facoltà, sia condizione del libero sviluppo di tutti — costituiscono tutto un programma, tutto un disegno di riforme sociali, le quali ad un tempo hanno il loro alto significato morale; ma implicano altresì una serie di rinnovamenti economici importantissimi.

Quindi le aspirazioni morali sono intimamente connesse colle trasformazioni economiche; la finalità morale e la finalità economica debbono essere due aspetti differenti di un'unica veduta sociologica: l'una deve essere imprescindibile dall'altra. Il considerarle come subordinate l'una all'altra, in un senso o nell'altro opposto, dipende da quella facoltà della mente umana, che isola i fenomeni, limita il campo di osservazione, e ci impedisce di contemplare il complesso organico ed armonico delle cose umane.

VI. — Socialismo e Cristianesimo.

Tutto il contenuto etico del socialismo misto a quella fede e a quella sicura aspettazione del futuro, propagato tra le moltudini, acquista sempre più forza e carattere di credenza, e se da una parte trae origine dal quel socialismo utopico e umanitario, che voleva restaurare un sopposto ordine primitivo di natura, distruggendo le disuguaglianze artificiali della società, dall' altra ha, secondo il Chiappelli, molteplici assonanze coll' ideale cristiano, verso cui si protende con un graduale riavvicinamento.

Non si può negare che il Cristianesimo sia la sola tra le religioni, che porti chiaramente in sè un impulso perenne ad un' azione sociale, che invochi la giustizia e la pace della famiglia umana, che sia penetrata da uno spirito di amore protettivo dei poveri contro le violenze e le sopraffazione dei potenti, dinanzi a cui si eleva fiera una parola di rampogna e di minaccia. Nel Nuovo Testamento son delineate vagamente le esigenze fondamentali dell' odierna agitazione del lavoro e la rivendicazione morale e sociale di questo dalla condizione servile, in cui trovavasi nella società pagana; nel N. T. v' è anche la concezione che tra lavoro e mercede vi debba essere una giusta equazione, e si vuole persino l' equa partecipazione dell' operaio ai frutti del lavoro. Inoltre, il socialismo, in quanto è protesta contro l' ipocrisia e l' egoismo della società presente subisce l' influsso del Cristianismo; in quanto proclama che il bene di ciascuno debba essere il bene di tutti, si accorda anche col Cristianesimo, che aveva annunziato l' amore del prossimo come la salute della vita. Infine i propositi di riforme sociali sono identici per entrambi: riposo domenicale, necessità di più equi rapporti tra produzione e consumo, legislazione protettiva contro gli sfruttatori, l' abolizione del lavoro delle donne e dei fanciulli, la tutela efficace degli operai vecchi ed infermi, delle vedove, degli orfani, la pace internazionale.

Quindi pel Chiappelli il perseguire e attuare progressivamente l'ideale deposto dal Cristianesimo come seme nel mondo, gettare l'oro antico dell'idea cristiana nelle forme nuove e vive della cultura e della vita moderna dovrebbe essere l'opera feconda e grandiosa dei nostri tempi. Tutto ciò non solo conferirebbe al socialismo la sua maggior forza, la sua maggiore efficacia, ma concorrerebbe a quel rinnovamento morale, di cui gli animi odierni sentono tanto bisogno.

Negli ingegnosi raffronti del Chiappelli v'è però molta esagerazione: sono molto vaghi e indeterminati i propositi di rinnovamento sociale propugnati dal Cristianesimo, e per nulla possono offrire una men che lontana idea di una dottrina così complessa, di un tutto sistematico, come il socialismo, derivato da varie correnti filosofiche, che solo nel nostro secolo hanno avuto e potevano avere svolgimento.

Di più non devesi dimenticare che l'eguaglianza del Cristianesimo era ammessa effettivamente solo nel regno dei cieli, ma sulla terra l'umiltà e tutte le virtù servili erano glorificate; che la schiavitù, il pauperismo erano da esso legittimate, anzi promosse col sistema della carità e delle elemosine.

Il carattere sociale del Cristianesimo, piuttosto che esser quello di un collettivismo inteso nel senso odierno, era quella di un *anarchismo politico*, tendente a inculcare nelle folle il disprezzo dell'ordinamento politico e sociale antico, il quale da se stesso andava disfacendosi, e perciò ebbe immensa falange di proseliti e rapida diffusione. Quindi il paragonare due fenomeni sociali che si esplicano a tanta distanza di tempo, in circostanze affatto differenti e con diverse tendenze, sarebbe lo stesso che dire, ad esempio, che Eraclito, il quale accennò vagamente al concetto di evoluzione, sia stato un evoluzionista nel vero e odierno senso della parola, al pari di Darwin e di Spencer.

Inoltre il socialismo, come ha detto recentemente uno dei suoi maggiori rappresentanti, vuol essere ad un tempo religione e scienza. E se come religione il socialismo non ha che a raccogliere e fecondare quelle idealità utopistiche,

vagheggiate più che dal Cristianesimo dalla Rivoluzione francese e dai pensatori e moralisti di questo secolo, e che affascinano maggiormente le masse; come teoria scientifica, ben maggiori vantaggi può trarre, quando presenti da una parte la maggior coerenza dottrinale e dall'altra uno studio accurato delle vere cause dei mali sociali, come propedeutica alla concezione dei più efficaci provvedimenti. Ora, se dal punto di vista religioso il socialismo può essere tutto al più un vigile monito, dal punto di vista scientifico diverrebbe una forza attiva ed operante; quindi è da questo punto di vista che il socialismo si deve rafforzare maggiormente, poichè una teoria allora è salda ed è destinata a trionfare quanto più corrisponde alla realtà, e quanto più si presta all'attuazione pratica.

Il Chiappelli crede che coi termini d'una teoria scientifica non si possa preparare una soluzione soddisfacente della questione sociale, che nessuna dottrina scientifica potrà compiere quella larga preparazione di menti e di anime, quella trasformazione profonda d'idee e di sentimenti, onde dovrà uscire il nuovo ordinamento sociale, a cui socialisti aspirano, ma che solo un sentimento e una coscienza sempre più chiara della dignità umana, una fame e sete di giustizia sociale e un'onda nuova di alte idealità morali e religiose potranno spingere e dirigere il socialismo sulle vie non ingannevoli del bene.

A tutto ciò contrasta il fatto che il darwinismo ed in genere l'evoluzionismo, pur essendo frutto di un vasto complesso di laboriose e lunghe investigazioni scientifiche, ha pur esso dato svolgimento alla sua morale sociale, la quale ha certamente più fondamento di qualsiasi altra morale idealistica, poichè solo con un esatto e profondo studio di ciò che è può antivedersi e prepararsi ciò che sarà. Nè si può dire che l'evoluzionismo non abbia prodotto quella profonda trasformazione d'idee e sentimenti quella larga preparazione di menti e di animi, voluta dal Chiappelli, perchè esso, quantunque come ogni dottrina scientifica non sia un tutto bello e formato ma una teoria in formazione, una teoria che ha bisogno dell'arredamento di altro materiale

e di altre osservazioni empiriche, pure è diventata la convinzione generale di tutte le persone dedicate al culto del libero pensiero, e se non è penetrata ancora nelle masse, ciò è dovuto appunto sia agli ostacoli della tradizione, sia perchè nelle masse molto tardi penetra la verità scientifica. Questa solo adunque può salvare il socialismo da quelle costruzioni arbitrarie ed idealistiche, che furono emanazioni delle prime e rudimentali forme del socialismo utopistico, ma che ora in tanto sviluppo di criticismo non potrebbero destare che soverchia diffidenza e scetticismo.

Infatti il lato più debole del socialismo appunto in ciò si manifesta: esso invece di assimilarsi il moderno spirito scientifico e basare su di esso le sue induzioni sprezzò ogni forma di positivismo, qualificandola come filosofia borghese, e venne a contrasto colle teorie evoluzionistiche, e in ispecial modo col darwinismo.

VII. — Socialismo e Darwinismo.

L'opposizione del socialismo col darwinismo è evidente se si rifletta col Chiappelli, che il socialismo si presenta come un correttivo del rigido naturalismo. Infatti mentre l'idea di eguaglianza è motivo intimo e latente di ogni forma di socialismo, secondo il quale la diversità dei caratteri, delle attitudini nasce dalle varie condizioni della vita e dalla diversa educazione; il darwinismo riconosce inerente alla natura umana una certa disuguaglianza, sia per la disposizione ereditaria sia per la diversità degli elementi della vita civile, insegna che la varietà dei fenomeni nasce da un'unità originaria, che le differenti funzioni nascono da una primitiva identità, di modo che le differenze vanno sempre più aumentando colla divisione del lavoro, ed incompatibili sono i due termini uguaglianza e sviluppo.

Ma anche sotto un altro punto di vista, a mio credere, è ancor più evidente il dissidio tra le due dottrine. I socialisti vogliono dimostrare che le disuguaglianze sono artificiali, perchè il *plus-valore* del lavoro produttivo si capi-

talizza a danno dei produttori immediati, e quindi gli uni si arrichiscono, solo perchè gli altri si impoveriscono: concezione economica inesatta, poichè il capitale non può dirsi assolutamente un' appropriazione indebita del frutto del lavoro produttivo, ma può essere frutto e fomite di lavoro esso stesso. Il darwinismo, in ispecie per opera dei suoi recenti continuatori, sostiene invece che le disuguaglianze sono naturali, e derivano da una congerie di varie e molteplici selezioni sociali, necessarie nonchè giovevoli allo società umana, di cui anzi costituiscono l' essenza, perchè appunto le disuguaglianze ingenerano quella subordinazione, reciprocanza di rapporti e di funzioni, carattere fondamentale di ogni società.

Tutto ciò deriva dal fatto che il darwinismo, in ispecie nella sua forma primitiva, parte dallo studio della realtà, e intende le leggi della vita quali sono, studia i fenomeni della concorrenza vitale e della selezione naturale, le quali assicurano la sopravvivenza dei migliori, sostiene che ogni forma di lotta esercita una salutare efficacia civile, è necessaria alla società, e diviene strumento efficace di civiltà, legittimando anche la guerra col considerarla come una salutare disciplina morale nella storia dei popoli, quasi in conformità di quel detto di Eraclito « la guerra è madre di tutte le cose; le acque stagnanti si corrompono, le acque agitate e vive conservano la loro purezza ».

Il socialismo invece mira a foggiare la vita sociale quale dovrebbe essere, ubbidendo ad un impulso d' origine idealistica e ad un' esigenza d' indole etica, poichè per esso il miglioramento dell' ordine sociale consiste nell' attenuare o correggere le naturali disuguaglianze e nel sospingere le forze sociali verso un ordinamento di giustizia, nel quale ogni figlio di Adamo conti per uomo, a tutti siano assicurate le condizioni di esistenza, e tutti siano uguali rispetto al punto di partenza nell' agone della vita, onde ognuno svolga liberamente le attitudini proprie, e concorra, per quanto è in lui, alla comune opera sociale. Così il socialismo tende a eliminare quella lotta, legge e principio di vita, colla fratellanza dei popoli, coll' unificazione della pro-

prietà, col regolare la retribuzione delle mercedi; per esso la triplice forma di concorrenza è una conseguenza dell'attuale ordinamento sociale, è una triplice forma di ingiustizia sociale, che esso intende eliminare dal mondo, assicurando il trionfo non già ai migliori, che sono più forti fisicamente intellettualmente o moralmente per un complesso di condizioni sociali in gran parte artificiali, ma a quelli che son forti socialmente.

Ora, il principio della solidarietà, a cui inneggia il socialismo, è pur esso un principio riconosciuto dal naturalismo scientifico; ma secondo questo non esclude l'altro della lotta e della conseguente selezione, poichè la lotta si attenua sempre più, ascendendo la serie degli esseri viventi e pur rimanendo la forza impulsiva della vita sociale si svolge in forme men brutali ed umane, dalla violenza primitiva alle più elevate forme di concorrenza civile. Di più essa ha un correttivo nell'altra legge di solidarietà fra gli esseri viventi, che naturalisti e sociologi chiamano *simbiosi*, accordo nella vita: il quale spirito di associazione ha manifestazioni più alte nella specie umana, ed avanza in estensione, per quanto si attenua la legge della lotta.

Quindi l'un principio coesiste coll'altro, anzi non esclude l'altro: entrambi debbono riconoscersi in una giusta misura, poichè l'uno sorregge l'azione autonoma dell'individuo, l'altro costituisce la forza dello Stato e di ogni collettività, due termini, che debbono perennemente armonizzarsi e conciliarsi: l'incoercibile necessario svolgimento del corpo sociale non deve attutire le libere iniziative individuali; queste debbono alla lor volta esser sorrette dalla società civile, poichè altrimenti l'uomo non avrebbe a guida che l'utile proprio, cui tutto sacrifica.

Il socialismo riconosce sì tanto l'uno che l'altro principio; ma dà ad essi un valore non del tutto consentaneo alla loro natura, una interpretazione unilaterale. Per esso lo spirito d'associazione non è solo un fatto naturale; ma divien proposito morale e consapevole nel mondo umano, per temperare e correggere la lotta naturale della vita. D'altra parte riconosce la necessità della lotta di classe;

ma tale necessità è transitoria, perchè essa dovrà eliminarsi col nuovo assetto economico, perchè gli uomini han bisogno della solidarietà nella difesa contro la natura nemica: quindi non nega la lotta, ma vuol sottoporla ad una specie di correttivo o di regola etica e sociale, ad un' alta norma di ragione e di idealità morale, non solo promuovendo ed allargando il principio di socialità, che è il grande regolatore dell' individualismo incomposto e della conseguente concorrenza, ma limitando la libertà di chi naturalmente o artificiosamente è il più forte a favore del più debole, e negando l' applicabilità nella futura società socialistica della legge malthusiana, che attribuiva alla eccedenza della popolazione l' impulso alla lotta.

Malgrado tutti questi pregi d' indole etica, che il Chiappelli stesso riconosce nella dottrina socialista, io credo che essa su questo riguardo contenga due difetti fondamentali dal punto di vista scientifico: 1° che la sua solidarietà sia intesa in senso tutto generico, astratto, universale, quasi che l' umanità possa divenire un tutto omogeneo; 2.° che la sua lotta abbia per conseguenza non già un' evoluzione selettiva ma collettiva.

Infatti, per quel che riguarda la solidarietà, il socialismo, che ha inneggiato con tanto fervore alla democratica socializzazione dei mezzi di produzione, all' unificazione della proprietà, alla solidarietà del lavoro, non ha ancora precisato ben nettamente in che rapporto esse saranno rispetto alle eterogeneità etniche, religiose, politiche, le quali non solo disgregano l' intera razza umana, ma i popoli singoli, le singole regioni, e persino quei « che un muro ed una fossa serra ». Agevole cosa è architettare idealmente concezioni sociali; ma è difficile determinarle e concretarle in rapporto ai tempi, ai luoghi ed a tutte quelle differenze ineluttabili nella razza umana; l' eliminare tutte queste riducendole all' omogeneità ed unificando le varie attività sociali significa non solo opporsi alla legge naturale di evoluzione che mostra il passaggio graduale dall' omogeneo all' eterogeneo, in corrispondenza alla conseguente specificazione delle funzioni nell' organismo sociale, ma anche un

astrarsi dalle condizioni reali di esistenza e un ricorrere a quei voli metafisici, a cui si è con tanta efficacia ribellata la scienza moderna.

Altro difetto è, come abbiam detto, il concepire una evoluzione non già selettiva ma collettiva. Infatti il socialismo afferma che la borghesia ha dato al proletariato le armi, che dovranno abbatterla, che il suo tramonto e il trionfo del proletariato sono ugualmente inevitabili, che la borghesia non può rimanere più a lungo classe dominatrice della società, nè imporre a questa come legge regolatrice le condizioni della propria esistenza, onde per necessità di cose il proletariato dovrà sostituirla imponendo l'ordinamento collettivista.

La storia però ci dimostra che accanto ai nuovi ordinamenti sociali sopravvive sempre molta parte degli antichi, (la natura umana, aveva detto Vico, non si cangia a un tratto, ma ritiene sempre un vezzo od espressione della usanza primiera), che non si passa in riguardo a riforme sociali da un estremo all'altro d'un tratto, ma dopo una lunga serie di adattamenti; che la stessa borghesia, la quale si è proclamata in questo secolo trionfatrice, non ha distrutto completamente gli altri ordini sociali, a cui essa si era opposta, ma vive ancora accanto ad essi, perchè ancora molto permane sia del feudalismo aristocratico, sia del predominio ecclesiastico. Di più non è possibile nell'odierna società umana, che offre all'individuo tanti mezzi per esplicare la sua attività, determinando nel tempo stesso una rapida fluttuazione e variabilità di condizioni sociali, fare una netta distinzioni di classi, nè tanto meno ridurle a due sole. Lo svolgersi della civiltà importa invece non solo una maggiore differenziazione di esse, una maggiore eterogeneità negli elementi che le compongono, ma anche diversità di condizioni sociali per diverse condizioni di civiltà, e maggiore plasticità e variabilità di composizione in esse.

La trasformazione di una società si deve a una congerie molto complessa di varie e molteplici selezioni sociali, la cui influenza sull'umanità ci è in mirabile modo dichiarata dal Lapouge: selezioni religiose, politiche, militari, econo-

miche, morali, tutte naturali ed inevitabili nella società umana, di cui ne costituiscono sempre la caratteristica. Quindi il congetturare che il proletariato dovrà totalmente trionfare sulla borghesia e sostituirla, che dall'eccesso dei mali della società borghese dovrà nascere il rimedio efficace e supremo del collettivismo, atto a creare il migliore dei mondi possibili, è del tutto arbitrario.

Da ciò sorge la necessità di sottoporre a revisione critica le concezioni che si riferiscono al secondo caposaldo della dottrina socialista: *la lotta di classe.* E infatti i dottrinari del socialismo, nella maggior parte, ora escludono da tale concezione ogni idea di conflagrazione violenta, rivoluzionaria. Le lotte moderne sociali si risolvono sempre più pacificamente, opponendo idee ad idee, programmi a programmi, organizzazioni ad organizzazioni. Lotta di classe, in senso moderno, vuol dire organizzazione di classe. Non senza ragione Novicow considerava la lotta come il principio motore della storia, come la forza impulsiva della vita sociale, come una corsa, in cui le nazioni che han maggiore vitalità più presto arrivano, in breve, come efficace strumento di civiltà.

Di modo che la lotta di classe, intesa con criteri moderni, lungi dal condurre a quel movimento catastrofico e rivoluzionario, voluto dagli utopisti, deve significare invece organizzazione ed elevamento intellettuale, morale, economico del proletariato; lungi dall'esigere il predominio assoluto del proletariato, come conseguenza inevitabile della unificazione, vuole piuttosto l'intervento, la compartecipazione del proletariato nelle più alte funzioni civili, nella azione politica e legislativa, corrispondente al grado di elevazione raggiunto.

Il Turati, spirito eminentemente critico, ha splendidamente mostrato in un recente opuscolo [1]), che la trasformazione sociale non possa farsi nè per decreti dall'alto, nè per impeti subitanei dal basso, ma presupponga tutta una lenta e graduale trasformazione, anzitutto dell'ossatura in-

---

[1]) *Il partito socialista e l'attuale momento politico,* Milano, 1901.

dustriale, poi, coerentemente, una trasformazione e un elevamento, non meno lenti e graduali, del pensiero, delle abitudini, delle capacità delle stesse masse proletarie, elevamento che si ottiene coll'*esercizio,* che crea le forze, e colle *riforme,* che o rendono l'esercizio possibile, o ne fissano i risultati e le conquiste in istituti legali. E questo concetto positivo, evoluzionistico, osserva il Turati, distingue nettamente il partito socialista dall'anarchico, che rimane depositario dell'idea catastrofica e del culto per la ribellione, per l'insurrezione.

Come è impossibile il predominio assoluto del proletariato, così del pari, impossibile, per la stessa legge storica, l'assoluta *socializzazione dei mezzi di produzione,* il terzo caposaldo della dottrina socialista, di cui anche si deve intendere il significato relativo. L'esperienza sociale ha luminosamente dimostrato che la piccola proprietà, la piccola industria vive e prospera accanto alla grande proprietà e alla grande industria, e quindi è assurdo quel processo marxista di eliminazione, in virtù del quale divenuto più esiguo il numero dei capitalisti, riesce più facile la generale unificazione della proprietà e l'attuazione del collettivismo.

Intesa in senso relativo, la *socializzazione* trova riscontro nella realtà e corrisponde ad una tendenza evidente della società moderna Infatti da una parte l'aumento delle spese pubbliche da parte degli enti collettivi sta ad attestare le crescenti attribuzioni e funzioni sociali di essi, e il corrispondente aumento del patrimonio collettivo; d'altra parte le limitazioni ognor crescenti del diritto individuale di proprietà attestano sempre più la subordinazione dell'interesse individuale al sociale e l'accresciuta ingerenza dello Stato e degli Enti collettivi nella vita pubblica.

VIII. — Pessimismo ed ottimismo nella filosofia socialista.

La concezione collettivista trae origine da un ottimismo idealista, che è in troppo vivo contrasto con quel pessimismo critico della società presente, che caratterizza ogni forma di socialismo, e ne costituisce il punto di partenza.

Ed ecco, secondo il Chiappelli, nella dottrina socialistica un'altra antinomia, un'altra contraddizione, che deriva, come aveva notato il Wagner, dal troppo rapido trapasso dal supermaterialismo all'iperideologia, dal soverchio pessimismo riguardo al presente al soverchio ottimismo riguardo all'avvenire. Infatti mentre il socialismo accetta il concetto pessimistico della vita, rilevando, segnatamente nel concetto di Marx, la degenerazione progressiva della società capitalistica e il farsi sempre più acuto l'antagonismo delle due grandi classi, in cui si divide la società contemporanea, prossima alla finale dissoluzione, cangia ad un tratto stile, quando parla del futuro stato sociale e diviene pieno di ottimismo e di fede nella perfettibilità se non nella felicità umana con un rapido trapasso, che ci ricorda, a dir del Chiappelli, l'antitesi religiosa, e specialmente cristiano-giudaica, tra la miseria della vita presente e la perfezione della futura. Se nulla v'è da salvare e da conservare dell'ordine presente, come è lecito sperare che il comunismo dei mezzi sociali della produzione sia esso l'ultimo limite e l'ultima pagina della storia economica dell'umanità, e che il ritorno sotto altra forma al comunismo primitivo faccia del corso storico come un circuito chiuso?

Da ciò si comprende che l'esigenza intima ed originale del socialismo è essenzialmente teleologica, ed in questa veduta di finalità sociale, mentre ritorna all'idea madre, onde essa è uscita, l'idealismo egheliano, che allo svolgimento dell'idea assoluta segnava un limite finale nello stato germanico, come perfetta attuazione di essa, così diverge dall'evoluzionismo contemporaneo, che alla perfettibilità umana non vuol porre confini arbitrari.

Tale contrasto doveva essere inevitabile, se si rifletta che il pessimismo in quanto è uno scetticismo della volontà è inetto al perfezionamento sociale, è una forma di diagnosi patologica, non un sistema di terapeutica; invece il socialismo vuol essere anche una cura, un rimedio del disagio sociale, di cui il pessimismo è l'espressione. Infatti mentre il pessimismo, specialmente per opera di Hartmann, si esplica come correttivo delle tendenze socialistiche, dimostrando che il dolore sia il fondo e la condizione necessaria e comune della vita, e cercando di dileguare l'illusione del benessere sociale che pei diseredati si presenta come affermazione di un diritto; il socialismo crede che colla diminuzione del lavoro a favore dei proletari e colla partecipazione ad esso da parte di quegli ordini sociali, che ora vivono del lavoro altrui, quasi parassiti sociali, possa offrire un regime salutare e ristabilire l'armonia nella società.

Fallace aspirazione! I mali che affliggono la società sono di natura ben più complessa di quel che si creda, perchè se molteplici e complessi sono i fattori e le funzioni dell'organismo sociale, un semplice rimedio di natura economica non basta da solo a distruggere le sofferenze umane, onde si potrebbe con opportunità ripetere ad ogni idealista quel detto di Amleto a Polonio: « Nel mondo vi sono più cose che non nella tua filosofia ».

D'altro canto non sarebbe lecito sperare l'attuazione di una riforma economica, la quale non avrebbe nessuna continuità storica coll'ordinamento attuale, senza la radicale riforma d'ogni ramo di istituzioni; nè che la stessa basti da sola ad assicurare un vero e durevole progresso sociale, la pacificazione generale e la comune giustizia, poichè il moto dell'organismo sociale, come abbiam detto è effetto della complessa e vicendevole azione di molti fattori, tra i quali gli economici non sono i fondamentali.

XI. — Conchiusione.

Da quanto si è detto si può intravedere che il socialismo come teoria deriva da ben diverse e distinte correnti del pensiero, le quali mettono capo al materialismo pessimista e all'idealismo ottimista. Il primo diè origine alla teoria economica della storia, alla critica del capitalismo; ma non poteva conferire al socialismo efficacia di azione pratica; il secondo invece fu la fonte di tutti i radicali rinnovamenti sociali, ed indusse alla persuasione di poter sanare le piaghe dell'umanità, alla fede dell'imminente e finale trionfo della razionalità sull'irrazionalità presente.

Da questi due opposti ed inconciliabili esclusivismi non poteva nascere una teoria ben connessa e coerente: da ciò i principali difetti teorici del socialismo; da ciò la cosiddetta crisi del socialismo scientifico; da ciò l'oscillare fra l'uno e l'altro indirizzo opposti e le molteplici antinomie tra il materialismo e l'idealismo, tra l'elemento scientifico e l'elemento morale, tra il pessimismo e l'ottimismo, tra la teoria e la pratica.

Il trovare una via di mezzo tra queste antinomie: ecco il compito che rimane al socialismo, se, pur rimanendo dottrina scientifica, vuol esercitare la sua azione pratica. A tal uopo dovrebbe, a mio avviso, correggere il materialismo economico colla concezione organica delle manifestazioni collettive, e ad un tempo accordare le sue idealità morali coll'evoluzionismo e naturalismo scientifico.

Di più occorre lasciar da parte ogni concezione avvenirista, ogni utopico cataclisma e dare impulso alle riforme democratiche di attuazione più o meno immediata. Da ciò la necessità di considerare i tre capisaldi del socialismo marxista (il materialismo economico, la lotta di classe, la socializzazione dei mezzi di produzione) non altro che come *tendenze* regolative tanto della dottrina quanto dell'azione sociale del socialismo, la necessità di conferire maggiore sviluppo al programma *minimo* collettivista, che altro non

è se non l'armonizzazione delle idealità dottrinali colle esigenze sociali.

Alcuno ha voluto affermare che l'azione pratica del socialismo può serbarsi indipendente ed estranea al movimento scientifico. Quest'antinomia tra il pensiero e l'azione non può aver fondamento. Ogni rinnovamento sociale si associa e corrisponde a un rinnovamento intellettuale; nessuna trasformazione sociale si può attuare, senza che ad essa le menti non siano già predisposte. È alle esigenze dello odierno movimento scientifico che il socialismo deve adattarsi, se vuol aver vita rigogliosa.

Enrico Ferri nel secondo Congresso internazionale di sociologia, tenutosi a Parigi, affermò che la sociologia potrà aver vita, solo se entri nell'orbita del socialismo. Egli sollevò le proteste della maggior parte dei congressisti, e ben gli fu osservato dal Fouillée, che precisamente il contrario deve dirsi. Il socialismo si rafforzerà e progredirà, solo se tragga profitto dalle investigazioni sociologiche moderne. Così solo, distruggendo fallaci aspettazioni, eserciterà una influenza più benefica nella società presente, perchè la verità scientifica è la miglior regola di condotta tanto per l'individuo quanto pei popoli.

FRANCESCO COSENTINI.

Il valore psicologico delle testimonianze [1]

Il problema del valore psicologico delle testimonianze è il capitolo più interessante e il più praticamente utile della psicologia giudiziaria. Questa rappresenta il crogiuolo fecondo dove si sono fusi i risultati della psicologia criminale e della psicologia sperimentale.

Poichè quando la psicologia criminale dimostrò per quante vie l'attività criminosa poteva ostacolare la legittima ricerca della verità, dimostrò per quante vie poteva adulterare o falsificare le tracce che la giustizia inquirente proseguiva nel suo cammino, e quando dall'altra parte la psicologia sperimentale dimostrò tutte le vie per le quali la coscienza umana poteva fallire pur senza entrare deliberatamente nel campo della clinica mentale, sorse allora la necessità di esaminare quei prodotti umani, ricercati dall'indagine giudiziaria, e sui quali si adagiava la spada della giustizia per la dichiarazione della responsabilità umana.

Le indagini in questo campo furono iniziate dai migliori psicologi in Germania e in Francia; e finora il lavorio scientifico è stato rivolto esclusivamente a dimostrare la fragilità della base della testimonianza senza ancora indicare un rimedio radicale per rendere frustranee tali insufficienze [2]).

---

[1]) La comunicazione al Congresso Filosofico di Parma non è che il riassunto dell'opera: *Il valore psicologico delle testimonianze* in corso di pubblicazione presso la Casa Editrice Lapi, Città di Castello.

[2]) Claparede, *La psicologie judiciarie nell'Année Psycologique*, Paris, 1906, Hans Gross, *Manuale di polizia giudiziaria*, Torino, 1906.

Il valore psicologico delle testimonianze, che ebbe l'onore di un'ampia e dettagliata discussione ad opera del Prof. Brusa nel VI Congresso Internazionale di *antropologia criminale*, si ricollega al problema più vasto e giuridico del valore legale delle prove.

Dal nostro angolo visuale non interessa questa indagine; però l'analisi sul valore psicologico delle testimonianze, assume maggiore importanza presso quelle legislazioni, nelle quali sotto una forma più o meno larvata rivive la tradizione delle prove legali.

Poichè certamente quando la coscienza del giudice non soggiace ad alcuna limitazione e ad alcuna pressione nel criterio personale che egli può e deve portare nel campo della prova di un fatto determinato, la testimonianza, in ispecie quella da lui medesimo raccolta, se siamo nel periodo istruttorio, ha per il suo intelletto un valore reale diverso da quello apparente, che altrimenti s'imporrebbe alla coscienza del giudice, vincolato dall'obbligo di sottostare a dei risultati prestabiliti esteriori di prova. Il magistrato libero di pesare nel suo reale valore tutta una prova testimoniale, può dalla psicologia delle cose diventata fenomeno complesso nell'integrazione di un quadro giudiziario, da mille piccole, impercettibili sfumature dell'impalpabile pulviscolo processuale, ricevere nella coscienza tale una sintesi rivelatrice da smascherare ed infrangere tutto il trucco organizzato di una prova mendace [1]).

Il problema del valore psicologico delle testimonianze, si è imperniato nella sua vera piattaforma solamente allora, quando il metodo dell'indagine psicologica è entrato trionfante nel campo delle discipline giuridiche [2]).

Fino ad un certo tempo nella storia del pensiero umano il dritto è rimasto una costruzione etico-sociale puramente astratta, che nelle sue applicazioni alla realtà apodittica delle cose faceva sprizzare evidente il contrasto tra questa e la astrazione giuridica [3]).

---

[1]) Lipmann, *Einzweites psichologisches Experiment in kriminalistichen Seminar der Universitàt Berlins* nel « *Beiträge zur Psychologie der Aussage* ».

[2]) Motet, *Les feaux tèmoignages*, ecc. *Anuales d' hygiene*, ecc., 1887.

[3]) Cazin, *Étude medico-legale* ecc. *These de Nancy*, 1906.

Poichè fino al tempo in cui il diritto è stato una filiazione mentale diretta di sistemi filosofici che integravano le due fasi precedenti dell'evoluzione umana, la fase teologica e quella metafisica, è evidente che il dritto non poteva compenetrarsi della necessità di indurre nel suo complesso organamento di deduzioni ed applicazioni sociali « i sistemi » d'indagine e d'integramento psicologico, possibili solo, quando, entrando il pensiero umano nella fase positiva si è venuto affermando: « che la genesi del dritto è naturale e che la sua funzione è quella di adattare gli uomini all'ambiente sociale, determinando le condizioni della loro esistenza ».

E così quando il naturalismo ebbe invaso e rinnovato le basi del dritto non era possibile che anche la ricerca dei fini di attuazione del dritto non si fosse affidata all'indagine sperimentale.

Certo il principio e la necessità della codificazione del dritto stesso tolgono molto spesso a questo la possibilità di adattarsi ai quotidiani e ai molteplici rivolgimenti dell'ambiente naturale e sociale in cui viviamo [1]). Ma è necessario però notare a questo proposito la grande tendenza del dritto moderno; ad assegnare, cioè, quanto più è possibile delle grandi tracce della propria esistenza, lasciando all'interprete del dritto un più largo e prudente criterio di adattamento ai singoli casi [2]).

Questo è ben da tener presente, che, cioè, solamente quando il dritto si orienta verso un indirizzo naturalistico si va in cerca dei mezzi d'indagine che s'ispirino anch'essi a quel medesimo indirizzo: il diritto e la procedura si rinnovano a vicenda.

La psicologia basata sul merito positivo non è una scienza *a priori*, essa non può prescindere dai dati di fatto che rappresentano la sua premessa necessaria e la psicologia delle testimonianze per una causalità intrinseca assorge quasi a rappresentare l'addentellato biologico e fisiologico d'un processo criminale.

---

[1]) Th. Ribot, *Malattie della memoria*, Sandron, 1904.

[2]) Th. Ribot, *Malattie della personalità*, Sandron, 1904.

Come nel diritto penale classico si faceva un'arbitraria distinzione tra delinquente e delitto, rivolgendosi l'accurata analisi dai pratici e dei teorici all'entità astratta del reato, come un *quid facti* indipendente dall'agente, e si fondava la teorica di un fatto umano senza delineare almeno un tratto d'unione tra l'uomo e quella sua azione, che la legge puniva e la società chiamava reato; così per molto tempo e molto spesso per necessità di cose anch'oggi nella pratica, si considera la testimonianza dimenticando l'autore di essa; e spesso l'unico argomento che si attiene alla individualità della testimonianza, è il certificato penale del teste. Ma al di fuori di questo caso, che è difficile, perchè balza solo nell'attrito tra difesa ed accusa, nulla nell'odierno processo penale si fa innanzi per illuminarci sulla personalità fisica, intellettuale, morale del teste.

Per valutare il peso esatto d'una testimonianza nell'interesse della giustizia e non in quello del reo o della parte lesa, bisogna ben considerare il testimone in quel crogiuolo di analisi psicologica in cui si colloca il reo, per l'esatta conoscenza del suo reato.

Una delle più importanti questioni che sorgono è quella che si delinea intorno all'origine del testimone.

Sfogliando un processo penale si presenta l'indagine e la genesi della deposizione testimoniale.

Chi ha indotto il teste nel processo?

L'autorità di polizia giudiziaria che nelle prime indagini e nei primi referti lo ha additato alle superiori Autorità inquirenti?

È la parte lesa che ha scoverto un sostegno alla sua tesi accusatrice in un dato individuo, che poteva essere o non essere presente ed informato del fatto che risulta obbietto del giudizio?

Lo dà l'imputato come risultante diretta e genuina dell'evento o come sistema di difesa o come aggressione di furberia e di malizia alla giustizia ed agli avversarii?

Il testimone quindi anche da un punto di vista esclusivamente giuridico è qualche cosa di complesso, una figura che deve essere scissa e valutata attraverso il prisma ana-

litico di questi due elementi: genesi e personalità. Nel campo del valore morale della testimonianza l'elemento genetico è una qualità estrinseca del testimone e si libra in una sfera completamente diversa da quella della sua personalità.

A misura però che dal testimone integro, onesto ed indifferente noi, scendendo nelle zone della criminalità ed immoralità endemica troveremo che la genesi del testimone è qualche cosa di subordinato al valore morale di esso, l'una cosa e l'altra hanno una sfera d'indifferenza comune e al massimo grado combaciano. Il testimone falso per professione, il testimone favoreggiatore per fini inconfessabili, il testimone interessato hanno una genesi diversa da quella del testimone onesto ed indifferente: potremo stabilire in equazione questa formola:

A = genesi spontanea
B = genesi interessata
C = personalità morale
D = personalità amorale

quindi

$$A : C :: B : D$$

quanto più onesto è il testimone tanto più la genesi della sua testimonianza sarà un fatto estraneo alla sua volontà, e viceversa.

Lasciando per un momento in disparte la genesi del testimone osserviamo un poco la sua personalità negli elementi costitutivi: che cosa rappresenta di fronte alle altre parti in causa il testimone: quale la sua figura giuridica? Il testimone dovrebbe essere il riflesso puro e semplice del rapporto di fatto, interceduto fra le altre parti in causa, riflesso che può estendersi a tutto quanto il fatto, di cui è processo o solamente a questa o quella parte, principale o secondaria, riflesso, che oltre il rapporto concreto, può avere il contenuto di un giudizio e d'una impressione soggettiva, e può contenere anche l'eco di altri riflessi avvenuti in forma anonima o collettiva, oppure, sempre preferibile nel-

l'interesse della giustizia, attraverso riflesso di altre personalità fisiche determinate.

Certamente è umanamente inorganico ed impossibile che tale funzione di riflesso passivo venga compiuta dal testimone: ma pur astraendo completamente delle esagerazioni, trasformazioni, eliminazioni, dovute a coscienza prestabilita di nuocere a questa o a quella parte in causa astraendo da i « suggestionati » da se stessi o da altri; è fisiologicamente impossibile che il riflesso organico su rapporti umani ci venga presentato con quella precisione di linee e di contorni, con quella scrupolosa esattezza di pesi e di misure, di toni e di colori, con i quali l'avvenimento umano si è prodotto.

Noi abbiamo parecchi stadii per i quali si elabora il prodotto mentale di una testimonianza: eccoli sotto una forma empirica:

$a + x =$ è il fatto quale si rivela agli esseri viventi in genere

$(a + x) + y =$ quale si rivela allo speciale individuo, testimone nel processo

$(a + x + y) + z =$ quale è registrato dal testimone

$(a + x + y + z) + b =$ quale è conservato dal testimone

$(a + x + y + z + b) + c =$ quale è ricordato ed espresso dal testimone.

Dopo questi processi psicologici unilaterali, incomincia quello che è forse più grave: il lavorio della interpretazione della testimonianza.

I tremendi sforzi del tempo qua e là obnubilitano, attaccano, trasformano, sostituiscono ai vecchi, nuovi ed inesistenti prodotti mentali. Il tempo nella memoria del testimone agisce in due modi: nel modo semplice e negativo del lento lavorio fisiologico dell'addormentamento, per cui, le immagini più fievoli si scoloriscono quasi e scompaiono, le tinte e i particolari si fanno più tenui e più miti, il tempo è un reagente fisico che assorbe le combinazioni di toni troppo forti.

Agisce ancora in senso attivo cioè trasformando l'esistente concezione mentale già registrata con il prodotto

della vita o dell'ambiente sociale, di ciò che egli apprende intorno a quel fatto, di ciò che gli si dice, di ciò che gli si fa vedere in seguito, ed il prodotto mentale si trasforma ancora con tutto ciò che è il sottile ed intimo lavoro di suggestione ed auto-suggestione che opera nel suo mondo subcosciente.

A tutto ciò aggiungete le cause perturbatrici individuali, o aggiungete la falsità e la complicità di gruppi speciali e di determinate zone delinquenti, aggiungete la corruzione, la coercizione, l'intimidamento e di leggeri comprenderete che la testimonianza lungi da essere un elemento di fatto sincero, è un prodotto mentale, vale a dire una serie di svolgimenti di cause psichiche, di cui il primo punto non è che il fatto semplice, elemento del reato; l'ultimo, qualche cosa di complesso che solo un'analisi psicologica diligentissima può sceverare e richiamare alla luce su quel primo elemento di fatto.

* * *

Importante è l'analisi degli stati d'anima del testimone.

Quando noi parliamo dell'anima ci riferiamo ad uno stato psichico determinato, staccato dal sostrato fisiologico è nettamente bilanciato fra due interruzioni di stasi psichiche. Noi non possiamo psicologicamente concepire la nozione del tempo, ma se interrompiamo in due limiti la linea uniforme ed infinita del decorso del tempo possiamo fra questi due punti concepire uno spazio di tempo, un attimo, un istante, possiamo ridurre la velocità dinamica ad una concezione statica.

Concepite l'animo come una interrotta fenomenia psichica e voi avrete lo stesso inconcepibile processo dinamico del tempo, che per poter esaminare ed afferrare dovete ridurre alla sua forma statica, dovete segnarne un tratto, staccarlo dai suoi precedenti e dai suoi conseguenti e poichè la fenomenia psichica si svolge ancora secondo una direttiva di tempo così, colpite l'attimo del tempo nella fenomenia psichica, supponete indivisibile il contenuto di questo

attimo ed avrete un elemento importantissimo della indagine valutativa di ogni fenomeno umano: avrete lo stato dell'animo.

Gli stati dell'anima, senza essere neppure essi qualche cosa reale, sono lo spazio di una fenomenia (vale a dire il terreno di cultura di un fatto psichico elementare). Quando vogliamo valutare nettamente l'azione di un uomo noi consideriamo in quale stato di animo egli l'abbia commessa; vale a dire noi stacchiamo con un colpo ideale i precedenti psicologici di quel determinato atto per osservare così in astratto quel momento psichico, durante il quale egli ha commessa l'azione che devesi valutare. Ed in questa operazione di psicometria noi ci prefiggiamo due cose: prima, osservare in quel momento psichico l'effetto di motivi precedenti che hanno agito come causa, osservare ancora questi effetti che diventano a loro volta cause e motivi nell'interrotta catena della fenomenia psichica umana; d'altro canto ciò che dal nostro angolo visuale, come vedremo, più c'interessa, determiniamo la temperatura, il tono dello stato di animo, nei cui confini il riflesso pratico della nostra attività è stato quella determinata azione che noi vogliamo valutare.

Nella valutazione psicologica delle testimonianze è follia sperare un risultato concretamente esatto e scientifico, trascurando gli stati di animo dei testimoni.

Difficilmente noi possiamo classificare tutta la serie degli stati dell'animo umano, che hanno riflesso assolutamente notevole sul valore delle testimonianze. Dobbiamo incominciare dagli stati dell'anima generici e pervenire a quelli specifici, dobbiamo tener presente quelli continui e quelli transitorii, quelli che non escono dai limiti della psicologia e fisiologia normale e quelli che rasentano o entrano nel campo della morbosità.

Negli stati di animo generici bisogna collocare in primo posto il pessimismo e l'ottimismo, una tendenza cioè a veder tutto attraverso una nube nera, o un velo roseo. Immaginate un teste che si presenta dinanzi alla giustizia con l'animo preparato a considerare ogni cosa dal suo lato

meno bello, a credere più facilmente alla perversità che alla bontà di un uomo, supponete che egli sia chiamato dal giudice a precisare il valore di alcune parole che possono costituire una minaccia così vaga ed indistinta, o anche una ben grave e determinata minaccia d'ingiusto danno.

Negli stati d'animo specifici avete che tutta la psicologia caratteristica di un testimone è formulata e riconcentrata in una piccola tendenza speciale; egli, può ad esempio, nello stato sociale dell'imputato riconoscere assolutamente garenzia della sua innocenza, specialmente quando questi trovasi di fronte o a contatto con individui di condizione sociale differente; o può essere un teste che ha delle strane concezioni dell'onore e che interpreta a modo suo la psicologia femminile e la vita matrimoniale, e può essere il più pericoloso testimone a carico di una giovane e bella donna, trascinata dalla gelosia di un vecchio marito dinanzi a un Tribunale sotto la simpatica accusa di adulterio. Supponete per un momento un timido, che per tale sua qualità abbia un orrore indiavolato per le armi scariche, e che si ammala alla visione di un'arma da fuoco carica, immaginate che per uno dei tanti eventi della vita questo disgraziato assista ad una rissa di giovanastri, durante la quale vengono scambiati ripetuti e frequenti colpi di rivoltella. Egli, per una mala ventura presente, sarà uno dei testi necessari nel processo. Quale sarà il valore obbiettivo della sua testimonianza; sarà io credo difficile sceverare perfino un valore obbiettivo nella sua testimonianza. Il suo stato di animo ha agito due volte in lui; la prima volta, quando ha percepito e registrato l'evento; la percezione di questo gli è giunta mentre nel cervello pulsava febbrile l'idea della paura e nell'anima si dibatteva furiosa la tempesta psicologica; la seconda volta ha agito il suo stato di animo determinato quando gli ha rivocata la passata tragedia nell'anima l'ambiente giudiziario, dove campeggiano quelle stesse fosche figure che la sua mente vide, in una tregenda di paura.

Nè meno pericoloso è lo stato d'animo, determinato anche quando sia transitorio. Tizio, ad esempio, è un mo-

dello di serenità e di obbiettività di giudizio; si trovava un bel giorno in una delle tante vetture tramviarie cittadine e fu spettatore dell'incidente doloroso di un povero vecchio travolto dalle ruote, mentre si accingeva a scendere dalla vettura ancora in moto; secondo Tizio il fattorino del Tramwai non ha alcuna colpa, nel triste avvenimento: si sa sono cose che accadono a chi non osserva i regolamenti, chi vuol sembrare svelto mentre le forze gli vengono meno; intanto con una sonnacchiosa ordinanza della Camera di Consiglio il fattorino è stato rinviato al giudizio; viene il giorno del dibattimento e Tizio — testimone del processo — si alza con tutta la buona intenzione di recarsi per tempo al Palazzo di Giustizia per fare la sua brava deposizione in favore del fattorino: esce di casa e come di solito prende il suo Tramwai; durante la breve corsa egli non pensa che al modo nel quale riferire al magistrato l'avvenimento, gli sembrerà quasi di compiere un atto di giustizia difendendo quel povero operaio. In prossimità del Palazzo di Giustizia Tizio suona il suo bravo campanello elettrico per fermare la vettura, ma caso strano, il fattorino non sente e la vettura continua la sua corsa precipitosa. Tizio che ha fretta di andare a difendere l'altro fattorino dimentica il regolamento e salta giù dal Tramwai in movimento, e nel piccolo salto urta con il ginocchio contro l'ultimo asse della vettura, che fugge.

Il dolore fa perdere i lumi a Tizio, bestemmia ed impreca all'operaio che non ha fermato: « sono tutte *canaglie* »; e mentre egli seguita a bestemmiare l'usciere di guardia alla sala d'udienza chiama nel cortile del Palazzo di Giustizia il suo nome: egli zoppicando e senza più ricordarsi di nulla entra nell'aula dove il dibattimento è quasi in fine; il Presidente ha riscontrato tutta la sua indagine su di una circostanza capitale, egli domanda con voce stizzosa e suggestiva: « ma dunque è vero che quel povero disgraziato sonò o no il campanello per far fermare? Tizio non ricorda più niente confonde il caso suo con quello del vecchio e risponde, agitato, portando la mano al ginocchio, ma sicuro suonò ripetutamente, ma il Tramwai non si fermò

proprio, così come è avvenuto a me....., Tizio preso da una improvvisa logorrea, vorrebbe raccontare il caso suo, ma il Presidente lo licenzia con un gesto, detta la sua risposta al cancelliere, mentre l'imputato impallidisce; pochi minuti dopo, finito il dolore al ginocchio Tizio si è calmato; pensa a quello che ha detto, riconosce il disastro fatto, vorrebbe correre a ripararlo; ma invece sente la voce stentorea del Presidente che finisce di leggere la sentenza « sei mesi di detenzione ».

E tutti questi sono fenomeni che oscillano tra i confini della più sana psicologia normale; ma noi possiamo avere degli stati improvvisi di follia morale; o di permanenti stati di animo che risentono di fenomeni della più patente morbosità Possiamo avere dei fenomeni improvvisi di isterismo e di psicoepilessia, nei quali ci sentiamo tratti spontaneamente ad essere solidali e a favorire i peggiori delinquenti o possiamo avere degli stati di animo permanenti nei quali ad ogni costo ci sentiamo tratti a nuocere a tutti con le nostre testimonianze.

***

I disturbi di percezione furono i primi ad essere osservati dagli psicologi; e vale la pena commentare i tre esperimenti interessantissimi con cui Lizt, Stern, Weber, iniziarono le loro indagini accurate e che dal Lombroso stesso furono esaminate nella « Scuola Positiva ».

« Il Prof. Lizt, un giorno fece all'improvviso simulare nella sua aula, un omicidio a pugnalate, fra due studenti, e subito dopo radunò la scolaresca testimone del fatto, perchè venisse a deporre come si sarebbe fatto in Tribunale. Ebbene, su di un 60 spettatori presso a poco tutti della stessa età, tutti di elevata cultura, appena 10 attestarono con vera esattezza; tutti gli altri fecero più o meno gravi e decisivi errori nei dettagli.

« Più recentemente Weber rifece l'esperienza fra i componenti della *società psicologica-forense* di Gottinga chiedendo loro di dare una relazione scritta sopra un reato simulato,

eseguito sotto i loro occhi. Ebbene più della metà diedero informazioni inesatte e molti diedero anche immaginari dettagli del fatto, non accordandosi che sulla linea generale.

« Così Stern fece vedere per 45 minuti a 23 persone giovani e colte, tre quadri, che dovevano descrivere subito, e poi ad intervalli di 5 a 15 a 20 giorni ». « Ora le deposizioni immediate erravano del 7, del 5. del 4 %; le susseguenti del 9 e dell'11 %; aumentando gli errori ad ogni giorno, che passava. Sicchè, precisamente su 282 deposizioni solo 17 furono esatte. E per lo stesso esperimento su 63 deposizioni fatte con giuramento speciale solo 13 erano esatte ».

Questi sono i fatti nella loro eloquente e muta semplicità delle cifre. Come primo fenomeno fermiamo ben nella mente che la esattezza della testimonianza non si raggiunge neppure quando lo spettatore è in preda alla maggiore serenità dello spirito. Esaminiamo il primo esempio del Lizt: 60 giovani assistono alla rappresentazione di un reato che sanno simulato e di cui sanno dovere essere testimoni; conoscono le persone che si rissano e l'ambiente; il fatto è isolato e si presenta ben riconcentrato, non sono turbati dallo spettacolo reale del sangue, non dalle grida, non dal panico del pubblico, non dall'accorrere importuno della gente; il loro compito dovrebbe essere quello di un meccanico registratore di una serie di movimenti di cui sanno la finalità: quella di un simulato omicidio. Sono giovani e quindi nel massimo rigoglio delle facoltà percettive e delle forze sensitive; sono studenti e si presuppongono certamente di intelligenza elevata e svelta, sono giovani colti sono per di più protagonisti in esperimento scientifico di cui conoscono tutta la intima struttura e tutta l'importanza, hanno studiato la teorica e i presupposti di esso, sanno infine lo scopo dell'esperimento medesimo. Aggiungete che il reato è simulato e mancante di tutta la selvaggia psicologia, in un ritmo meno vertiginoso e soprattuttto non essendo i protagonisti due criminali, esso si svolge quasi normalmente ed umanamente. Ma con tutte queste condizioni favorevoli con tutto questo ambiente che si svolge *de plane* così con

tutte le preparazioni e le congetture possibili appena 10 su 60 non fanno errori nel riferire immediatamente dopo quello che si è svolto sotto i loro occhi.

Nella esperienza di Weber gli spettatori che per appartenere ad una società psicologico-forense hanno la più esatta conoscenza nel processo psicologico di questi fenomeni di registrazione e riferimento, si trovano in una condizione ancora più favorevole, perchè hanno il tempo di scrivere la loro relazione; e durante questo tempo essi possono riordinare e rievocar meglio le loro idee; possono rievocar comodamente dinanzi alla memoria l'immagine del reato simulato, al quale hanno assistito, possono rievocare uomini ed ambienti in mezzo cui si è svolto l'evento, e con tutte queste favorevoli circostanze, non riescono, questi uomini senza interesse e senza preoccupazione di sorta e con la più favorevole preparazione scientifica e disposizione di spirito a mettersi di accordo intorno ai dettagli di un reato simulato.

I testimoni di Lizt possono rifugiarsi anche nelle lievi attenuanti del fatto per cui i dettagli si sono tutti registrati nel loro cervello, ma essi, avendo subito parlato, non hanno avuto il tempo di poterli rievocare completamente ed esattamente; i testimoni di Weber non hanno neppure questa attenuante. Ma le due esperienze sono poi completate da quella assai caratteristica di Stern. I giovani e colti studenti sono condotti ad esaminare tre quadri per lo spazio di quarantacinque minuti: notiamo fin d'ora la straordinaria condizione favorevole di questi individui che si trovano dinanzi a degli spettacoli che non si muovono, il coefficiente della successione degli elementi del tempo, non li deve preoccupare, essi possono guardare a bell'agio quei corpi morti ed inerti, abbandonati alla loro osservazione e per lo spazio di 45 minuti, un quarto d'ora a quadro, tempo più che sufficiente per abbracciare in una sintesi il concetto della tela e scendere all'analisi degli elementi artistici. Essi sono interrogati immediatamente e dopo, e gli errori ondeggiano in una percentuale che va dal 7 al 4 %; e quando essi hanno tutto il tempo di rievocare in tutta la sua inte-

rezza la visione dei quadri innanzi alla loro memoria gli errori, le inesattezze, le discordanze aumentano tanto che in definitiva su 282 relazioni solo 17 sono esatte, dopo aver avuto per 45 minuti 3 quadri a disposizione senza la minima preoccupazione di questo mondo.

Dov'è la deficienza di questi uomini normali e sopratutto quel che più c'interessa, perchè tanta differenza nelle deposizioni di uomini che pure hanno la massima omogeneità e si trovano nelle identiche condizioni di disinteresse e di spirito di fronte all'evento al quale assistono? La soluzione di tale enigma deve domandarsi alla struttura del nostro sistema nervoso, per cui un'avvenimento rivelatosi ad un gruppo di persone nelle identiche condizioni di spazio e di tempo e nelle identiche circostanze si presenta riprodotto in modo diversissimo alle stesse persone. La filosofia intuitiva dell'ingegno umano sanzionò sin da un tempo immemorabile *nihil intellectu quod prius non fuerit in sensu*, la testimonianza che noi possiamo genericamente qualificare una conoscenza umana è in rapporto di relazione con gli organi del senso e dipende dalla perfettibilità di essi; « noi non possiamo concepire la intelligenza se non attraverso queste grandi finestre dell'anima », come diceva Mantegazza: se non come il risultato intimo del lavoro dei vari sensi che si completa e si coordina nel cervello.

* * *

Il ritmo cerebrale ci apre ora la via ad un'altra indagine di ordine complementare. Nella vita nervosa s'identificano in un medesimo simbolo l'elemento dello spazio e quello del tempo; la durata della vibrazione del nervo ottico equivale alla lunghezza della percezione dell'oggetto considerato, o realmente, in movimento.

La teoria del ritmo del cervello riassume la durata della vibrazione cellulare, e la percezione di un dato evento sarà completa quando combaceranno le due linee ideali di cui una corrisponde alla durata della vibrazione, l'altra alla durata del fenomeno da percepire.

Carlo Richet ha dimostrato che è falso ed erroneo il concetto che fa dipendere la durata della vibrazione dalla forza dello stimolo, dappoichè i movimenti della cellula in vibrazione sono isocroni ad un movimento nerveo tipico in un determinato organismo; il movimento quindi di vibrazione è in ragione di subordinazione a questo ritmo tipico ed endogeno, e non può essere condotto dall'isocronismo specifico dello stimolo esogeno.

Dall'esposizione di Patrizi io riporto integralmente le quattro conclusioni fondamentali del Richet, le quali non hanno certamente un valore assoluto ma hanno certamente un valore indice, in quanto che ci dicono due cose principali: 1. La indipendenza della vibrazione dallo stimolo esterno, cosa che non si verifica con la velocità di propagazione dell'onda nervosa. 2. Dipendenza di essa da un ritmo organico costante, più o meno approssimato ad un indice medio normale.

« La grandezza cronologica, in cifra tonda, che egli dà al decorso di una vibrazione nervosa è il decimo di minuto secondo. L'esperienza diretta di laboratorio e le osservazioni psicologiche sulle quali fonda il proprio asserto, sarebbero le seguenti: 1. Eccitazioni della vista che si seguono più veloci di dieci al secondo, esempio il cinematografo, generano confusione, *papillotement* e sovrapposizione d'immagini. 2. Se la corteccia cerebrale di un cane avvelenato col cloralosio viene eccitata da un singolo stimolo elettrico susseguentesi con un intervallo pari al decimo di 1", le scosse muscolari corrispondenti appaiono regolari. Se il ritmo degli stimoli si fa più fitto, le reazioni motrici diventano irregolari e ciò perchè, essendo facile escludere dall'effetto l'elemento muscolare, ciascuno stimolo eccita la cellula nervosa prima che questa abbia avuto tempo di ritornare alla condizione anteriore dell'eccitamento e siasi calmata la sua trepidazione. 3. Non si possono compiere più di 10 movimenti al secondo nè pronunziare più di 11 sillabe allo stesso tempo. 4. Pur escludendo la funzione muscolare nella pronunzia cioè articolando mentalmente, non si arriva ad un numero di movimenti superiori a 10 al 12

al 1". Conseguenza di ciò: che i fenomeni tanto di sensibilità che di movimento e di pensiero non possono essere ripetuti con una rapidità maggiore di 10 al minuto secondo ».

Ho premesso che le deduzioni del Richet non debbono essere intese in un senso assoluto, anzi, aggiunge il Patrizi, dalle medesime sue indagini vi hanno elementi per ritenere arbitraria la determinazione del minuto secondo, ma dando ad essi invece il valore di un numero indice ed accettato per il metodo rigoroso la genesi scientifica della possibile determinazione numerica, noi vediamo allora delinearsi un altro aspetto della deficienza di attendibilità di molte testimonianze in quanto che, lasciando inalterate tutte le condizioni, la testimonianza scissa in tante unità di tempo fondamentali deve rispettivamente corrispondere e coincidere colle singole unità di vibrazione del nostro mondo mentale. Ma un'altra osservazione viene a provare ancora meglio la impossibilità della perfetta coincidenza tra la durata spaziale del fenomeno ed il ritmo cerebrale: tale coincidenza sarebbe possibile solo quando la cellula mettendosi in vibrazione partisse da uno stato originario di perfetto equilibrio: « sollevatasi un'onda sopra la placidezza della psiche, quella non tornerà più mai al piano del riposo perfetto, lo specchio limpido ne rimarrà impercettibilmente, ma eternamente increspato così, per analogia, han detto che s'inseguono ancora per l'oceano le onde che vi destò il primo abete spintovi da Giasone, e che l'aria trema ancora per le note del corno di Rolando..... ».

Quindi quando noi osserviamo un fenomeno reale, che si svolge con una rapidità e velocità superiore a quella della durata della nostra vibrazione cerebrale noi avremo un prodotto mentale discontinuo ed interrotto; e per necessità di sintesi logica noi colmeremo i vuoti della nostra percezione con elementi estranei possibilmente affini, ed avremo così un prodotto psichico che non è la esatta riflessione del fenomeno osservato. Ed in generale molti dei fatti, materia di testimonianze nel processo penale, si svolgono con tale rapidità vertiginosa, che noi pur cogliendone un concetto completo e sintetico non ci accorgiamo di avere

incoscientemente colmato con un sottilissimo lavoro di fantasia una serie di impercettibili vuoti occasionati dalla scontinuità della percezione: ad esempio la caduta di un corpo dall'alto, la traiettoria di un proiettile di arma da fuoco, l'infortunio causato dal vertiginoso vivere di uno strumento meccanico.

***

Un altro campo d'indagine per la testimonianza sono i fenomeni della memoria.

La trasformazione della memoria, da proprietà biologica di conservazione e riproduzione, in funzione psichica di protezione' implica una evoluzione del fenomeno istesso da fatto incosciente a fatto cosciente; ed è appunto quest'ultima forma di memoria quella che c'interessa in relazione alle testimonianze.

Incominciamo a determinare una prima nota nel fenomeno della memoria: individuazione del fenomeno complesso ed individuazione dei singoli elementi del fenomeno stesso: vale a dire che il fenomeno della memoria dipende:

a) dalla percezione dell'evento; percezione che è subordinata all'unità di percezione di ciascun individuo subordinato, cioè, a quel modo singolo di percezione, che ha ciascun individuo [1]).

b) dalla durata della percezione, la quale durata è in funzione di più elementi e principalmente dello stato più o meno passivo della coscienza anteriormente alla produzione dell'evento; repulsione o affinità tra i caratteri dell'evento e i prodotti singoli antecedenti, duttilità fisiologica della

---

1) Umberto Fiore, « Le malattie della memoria e il valore psicologico delle testimonianze ». *Rivista di Polizia giudiziaria scientifica*. Anno I, n. 2, 1907, Palermo-Parigi.

Idem. — « La psicologia giudiziaria delle testimonianze », *Bollettino della Società Filosofica Italiana*. Bologna, Anno III, n. 3-4.

Idem. — *Il valore psicologico delle testimonianze*. Vol. in-8°, S. Lapi Ed., Città di Castello. Vol. I (in pubblicazione).

Idem. — *Le malattie della memoria e il valore psicologico delle testimonianze*. 2.ª edizione, Napoli, 1908.

sostanza cerebrale medesima ecc.; e tutti questi elementi in rapporto al ritmo cerebrale di ciascun individuo [1]).

c) dalla rievocazione della percezione già stratificata, la quale è pure soggetta a variazioni individuali nel modo di svilupparsi più o meno rapidamente, anche in rapporto agli stimoli che la provocano.

Tutto il fenomeno poi dipende dalla successiva elaborazione di questi due stadii; e tale elaborazione è anche in rapporto ad ogni tipo individuale specifico.

In relazione a questi tre stadii del fenomeno della memoria deve considerarsi il valore della testimonianza, prescindendo per ragion di studio, dalle immancabili e gravissime influenze di ogni altro ordine di fattori.

Il primo atto dunque è una percezione che deve durare; incominciate allora a tener presente che questo primo fenomeno della memoria si produce nei diversi testimoni di un medesimo evento in tanti modi differenti per quante sono le entità psicologiche che percepiscono [2]).

Ed aggiungete ancora che il momento della percezione è legato con la predisposizione psicologica dell'individuo che percepisce; e naturalmente gli stati d'animo antecedenti alla percezione variano da individuo a individuo.

Questo è uno dei punti essenziali delle nostre indagini; perchè una delle nostre conclusioni è appunto quella che più urta contro la corrente delle nostre tradizionali abitudini mentali: per noi la testimonianza di un individuo è fisiologicamente impossibile che possa essere uguale a quella di un altro: e quando nella realtà della pratica giudiziaria si verifica il contrario si può con sicura interpretazione scientifica gridare al trucco della verità, si può affermare di essere di fronte ad un tentativo di aggressione della giustizia da parte della multiforme attività della psicologia criminale.

E la identità delle testimonianze non è possibile proprio per quanto sopra ho accennato: la testimonianza ha il suo

---

[1]) G. Sergi, *L'origine dei fenomeni psichici*, Torino, Bocca, pag. 65.
[2]) Th Ribot, *Le malattie della memoria*, Sandron, pag. 14.

sostrato essenziale nel meccanismo psicologico della memoria: la memoria per sua natura incomincia a presentare le individuazioni dei suoi prodotti fino dal primo dei suoi atti psicologici, quale è quello della percezione degli eventi che si verificano nella realtà dell'ambiente che ci circonda.

Le condizioni degli stati d'animo antecedenti alla percezione sono di una grande importanza rispetto al testimone; pòichè il fatto materiale può cogliere lo spettatore in uno stato di distrazione da tutto l'ambiente, e di attenzione e concentrazione in un fenomeno solo, ed allora lo evento, su cui verte la testimonianza, può colpirlo ed interessarlo solo quando si è già compiuto in parte.

Più gravi e più profonde sono le divergenze, che vengono a mano a mano a determinarsi fra i singoli prodotti mnemonici che debbono formare il nucleo della testimonianza; quando veniamo a considerare l'elemento della durata o della stratificazione della cosa percepita.

È difficile in questa materia il poter stabilire leggi psicologiche d'indole generale; potremmo assistere sempre in organismi normali, alle più radicali smentite ed ai più assurdi paradossi.

Con molta sicurezza possiamo, ad esempio, asserire che lo stato d'animo di maggiore passività favorisce le condizioni di percezione e quindi agevola la stratificazione del concetto della cosa percepita, una linea sottilissima di più nella passività ed abbiamo uno stato di distrazione che non permette la percezione di qualsiasi evento, comunque a tinte fortemente colorite; abbiamo una assenza momentanea della coscienza di fronte ad un singolo e determinato prodottto dell'ambiente.

Possiamo da un lato accertare che per molti individui (specialmente se considerate i gruppi equivoci della società, che hanno tutti una medesima morale ed un medesimo metodo di concepimento) per molti individui, dicevo, l'affinità dei caratteri della cosa percepita con quelli di altre già stratificate agevola il lavoro di registro e consolidamento.

Un individuo, che appartiene e vive in contatto con le

classi pericolose ed equivoche, che assiste quotidianamente a fatti di sangue e che con una certa voluttà di mestierante si fa un culto dei particolari di tutte le beghe e di tutte le risse, ricorderà con meravigliosa precisione i particolari di un fatto criminoso, sul quale voi richiamate la sua attenzione.

Molte volte invece si verifica, con la medesima rigorosa esattezza, il fenomeno opposto: cioè la precisione di un fatto mnemonico è dovuto alla opposizione ed antitesi che esiste fra i caratteri di una percezione nuova e quelli di altre già stratificate.

Un uomo pacifico ricorderà l'unico fatto violento di tutta la sua vita con la medesima esattezza, di un uomo onesto che sia stato a contatto di gente che commettevano azioni disoneste ecc.

In generale una legge psicologica, che noi possiamo formulare è che nella durata del tempo sono sempre vittoriose le percezioni, che colpiscono la fantasia e certi campi più delicati del sentimento, potremmo dire che il tempo, e per esso il meccanismo psicologico della memoria, è un reagente fisico che assorbe le combinazioni dei toni più forti.

Questo secondo momento del fenomeno della memoria nel rapporto delle testimonianze è interessante dall'angolo visuale delle successive deposizioni che il teste va facendo nei diversi stadii del procedimento penale.

Ed a questo proposito devesi aggiungere che non sempre la prima deposizione, fatta dinanzi all'autorità di polizia giudiziaria, immediatamente dopo la consumazione del reato, è la più esatta; essa è quasi sempre la più ingenua, la più innocente, ma è sempre dominata dall'ignoto terrore che viene dall'immediata relazione tra il reato consumato e la giustizia inquirente, ed è troppo ripiena delle emozioni derivanti dalle conseguenze del reato: astrattamente parlando le successive deposizioni dovrebbero considerarsi come più serene ed obbiettive, che non fossero avvelenate dal lavorio malvagio degli interessati e dalla spasmodica suggestione del teste medesimo.

Alle stesse leggi di psicologia sperimentale è soggetto lo stadio della rievocazione o riproduzione dei fatti *della memoria*

Ed entrando più addentro nel campo delle malattie della memoria, bisogna osservare come queste ultime siano considerate dagli psichiatri più come sintomi di più profonde alterazioni mentali, che come segni patologici di malattie per sè stanti.

Il Ribot segna due grandi categorie nelle malattie della memoria; esse sono quelle dei disordini generali e quelli dei disordini parziali, in queste classi egli enumera:

1) amnesie temporanee,
2) amnesie periodiche,
3) amnesie progressive
4) amnesie congenite.

Queste quattro forme di amnesia per essere di natura parziale riescono di grave pericolo per la giustizia penale, per il fatto di essere difficilmente riconoscibili ad un esame anche diligente.

Nelle aule giudiziarie noi molto spesso assistiamo al fenomeno assai strano di un teste che nella deposizione scritta o in una precedente deposizione orale, ha fatto cenno di un particolare e di una accidentalità più o meno grave ed importante, mentre nella nuova deposizione non se ne ricorda affatto, stimolato in tutti i modi, agevolato nei dettagli egli non si raccapezza, si meraviglia di certe insistenze, sacramenta nella sua coscienza di uomo onesto che egli non ha mai detto o pensato quello che gli vogliono far dire: molte volte questo povero disgraziato è processato e forse condannato come teste falso o reticente, mentre egli è colpito da amnesia temporanea; specie i neurastenici e gli epilettici sono colpiti da tale amnesia, la cui causa deve trovarsi in un attossicamento generale.

E può verificarsi anche il caso contrario che mentre in una precedente deposizione sotto l'incubo di una amnesia, si è taciuto una circostanza più o meno essenziale, in una seconda deposizione sotto l'incubo di un secondo stato amnesiaco, si pretende di aver detto in precedenza la circostanza in realtà omessa.

Più rari sono nei testimoni i casi di amnesie periodiche e molto ancora meno i casi di amnesia progressiva o con-

genita, poichè in questi casi è molto più facile scoprire la deficienza, per quanto molto spesso tali malattie vengono scoperte, quanto già la giustizia ha usufruito di quei prodotti testimoniali malfidi ed incerti.

A proposito delle amnesie periodiche, è da osservarsi che molto spesso esse si innestano a forma di sonnambulismo, e di automatismo, ed anche a fenomeni di doppia coscienza; che quando si trovano in uno stato larvato riescono ad indurre in errore la giustizia; e molte volte anche a farla fuorviare dalla via della verità.

L'amnesia progressiva è un cammino a ritroso della memoria, la sua potenzialità distruttrice agisce in due modi, con la distruzione progressiva dei ricordi più immediati e vicini, fino ad oscurare quelli di più vecchia data; ed inoltre cancellando i ricordi di tonalità più miti ed attenuando quelli di tonalità più elevata, fino ad essere completamente cancellati anche essi.

Questa forma di deficienza mentale non dovrebbe costituire un serio pericolo per la giustizia penale per la sua facile riconoscibilità; ma considerando la fugace apparizione caleidoscopica di un testimone nell'ingranaggio di un procedimento penale, facilmente si può essere tratti ad accogliere ed a far tesoro del prodotto monco e deficiente della sua testimonianza [1]).

In tutte queste amnesie è facilmente alterabile la cognizione del tempo: ad esempio negli ammalati di amnesie periodiche, vi si riscontra il fatto interessante che essi sottraggono al computo della loro esistenza i giorni, i mesi e gli anni, di cui non hanno cognizione, per essere proprio allora stati colpiti da infermità mentale. Dimodochè, un fatto avvenuto prima di essere colpito dal periodo di infermità, e considerato senz'altro come l'antecedente del primo atto compiuto dopo il periodo di amnesia.

Una delle malattie della memoria più pericolose che riguarda direttamente il valore psicologico delle testimonianze è lo smarrimento del significato di questa o di quella

---

[1]) Taine, *De l'intelligence*, Chap. 1, Paris.

parola e può condurre anche allo smarrimento del valore di quello che si dice.

Ed allora il teste cade nelle più strane alterazioni e falsificazioni di quello che egli pensa e che vorrebbe dire: egli non conosce il valore etimologico delle parole; egli può aver dimenticato il senso vero e le parole che debbono e possono esprimere il concetto dell'onestà; interrogato sull'onestà di un povero imputato, egli proclamerà di non averne mai inteso parlare; egli vi dirà che l'onestà di X è per lui un'incognita, e egli non si è mai accorto che X fosse una persona onesta, ecc.

Ugualmente pericolose al valore sostanziale della testimonianza sono le iperestesia: cioè delle eccitazioni straordinarie della facoltà mnemonica, dipendente specialmente da aumentata attività e rapidità nella circolazione del sangue.

Allora tutti i minuti particolari di un fatto vengono rappresentati con scrupolosa esattezza alla coscienza del teste: e quest'affluenza di particolari che naturalmente per sè stessa considerata non sarebbe un pericolo per la verità e la giustizia, lo costituisce sol che si consideri che la frequenza e l'insistenza dei particolari impedisce la sintesi e la linea generale del fatto, e molto spesso i particolari per la eccitazione con la quale sono prodotti, s'innestano con effetti più pericolosi di una fantasia eccitata e deficiente.

Si può verificare con molta frequenza lo strano fenomeno di amnesie che si alterano con iperestesie.

Un testimone in perfetta buona fede organica e morale, per una delle tante amnesie temporanee, giura e sacramenta che egli nulla sa e conosce circa questa o quella particolarità di un qualsiasi evento criminoso, che possa interessare la giustizia penale. Un momento dopo egli racconta un'altra particolare contingenza di quel medesimo fatto con tale ricchezza di dettagli, che fanno rimanere assai perplesso l'animo del magistrato di fronte a questa equivoca ed ambigua figura di teste, che dice e disdice con la maggiore facilità di questo mondo [1]).

---

[1]) Binet, *L'étude experimentale de l'intelligence*, Paris, 1903.

In generale le malattie della memoria che più interessano il fatto giuridico e psicologico delle testimonianze sono quelle che riguardano lo stadio intermedio dei fenomeni della memoria, cioè la proprietà della conservazione della immagine percepita. È facile osservare come questa alterazione possa verificarsi in immediata relazione con le alterazioni della normale costituzione del cervello.

Tutti i frenastenici sono in generale pessimi testimoni; poichè la condizione organica dei frenastenici è tale, che non è possibile che la funzione della conservazione delle percezioni si completi e si compia, poichè le congenite o molto raramente acquisite deficienze mentali impediscono il lavoro di stratificazione, come le onde del mare rifluenti che distruggono tutte le orme disegnate nelle ultime arene della spiaggia [1]).

Nè conviene trascurare i rapporti intimi intercedenti tra la conservazione dei ricordi e la nutrizione; poichè alte statistiche dimostrano che nelle classi povere non è gran che diffusa la forma più elevata della memoria; e questo apparirà di gran lunga assai evidente, sol che si vogliano considerare i rapporti intimi intercedenti tra la riproduzione dei ricordi e la circolazione generale e locale; poichè tutta la vita cerebrale è fondata principalmente sulla quantità e qualità del sangue che sostrata la vita cerebrale; poichè l'impoverimento del sangue si ricollega fatalmente alla legge di graduale attenuazione dei ricordi.

Questi fugaci appunti sono appena le linee più importanti e più frequenti delle malattie della memoria che hanno relazione col valore psicologico delle testimonianze; poichè se altre ragioni non concorressero anche per parte loro a battere in breccia il criterio tradizionale delle testimonianze, basterebbero soltanto i fenomeni della memoria a distruggere quello che oggi è quasi la sola base su cui si ergano i processi penali.

---

[1]) Maudsey, *Fisiologia e patologia dello spirito*, Napoli, 1872.

Umberto Fiore.

La scuola laica in Italia

Introduzione.

È opinione di molti che la laicità della scuola non sia un problema unico e identico per tutti i rami e i gradi dell' istruzione pubblica e privata. I più, infatti, per l'istruzione superiore od universitaria non lo pongono nemmeno, come a questa assolutamente estraneo. Quando poi la discussione si porta sulla laicità della scuola media è più che giustificabile la varietà dei pareri e la diversità delle vedute poichè diverse tendenze dottrinali e metodologiche si combattono ancora in essa ed è naturale che ciascuna determini una soluzione particolare; lo sperimentalista intende (anche se in tal senso non si esprime) la laicità come il trionfo della ragione sperimentatrice in tutti i campi del sapere, il letterato e il filologo, in generale, come la neutralità della scuola rispetto a certi problemi di ordine filosofico e religioso da cui la loro educazione scientifica e universitaria li hanno abituati a disinteressarsi ed anche spesso a sentirne tedio e fastidio; il professore politico pensa la laicità come una affermazione ed una applicazione del concetto dello stato laico; altri considerano la laicità della scuola media rispetto al programma o all' indirizzo dell' una o dell' altra disciplina: sicchè una sintesi vera onde risulti il concetto della scuola media laica non si è ancora compiuta.

E rispetto alla istruzione elementare e popolare, che secondo il parere di molti è l' unica in cui il problema si possa porre con chiarezza di termini e in cui la soluzione

di esso si possa risolvere in proposte pratiche ed anche in articoli di legge, sono ancora in conflitto due diverse concezioni della libertà: la libertà dei cittadini o delle famiglie o dei comuni di chiedere, di avere e di istituire l'insegnamento religioso; e la libertà della scuola la quale esige piena indipendenza dai voleri delle famiglie e dei consigli comunali.

In questa varietà altri ravvisano incertezza e vacuità di contenuto; noi dobbiamo ravvisare soltanto abbondanza di fatti e di cose e una tendenza a costringerla ed ad accentrarla intorno ad un solo concetto ed a un criterio stabile. E perciò io credo immeritata l'accusa che alcuno rivolge ai fautori della laicità che essi non sappiano bene ciò che vogliano. Poichè, trattandosi della applicazione alla scuola di un concetto che anche fuori della scuola è un'alta idealità, nobile lavoro e risoluta tendenza è anche quella di chi, non vedendo ben chiari ancora i modi e le forme per cui l'applicazione anzi detta può essere attuata, discute ed indaga per avere di questi modi e di queste forme di applicazione la più sicura conoscenza e la massima persuasione.

L'applicazione però dovrà essere governata da una concezione generale della laicità scolastica: e dico generale in quanto essa abbracci tutta quanta la scuola dai più alti studi fino all'istruzione dell'infanzia.

I.

L'istruzione superiore.

Coll'istruzione superiore, si dice, questo problema non ha che vedere. Ammettiamolo intanto per ipotesi come dobbiamo ammetterlo del resto (salvo le riserve che faremo) per convinzione. Ma il dire che per le Università la laicità non è un problema è lo stesso che dichiarare estraneo il progresso del sapere e dell'insegnamento universitario all'incremento dello spirito laico? Se per le Università la laicità non è un problema vuol dire che esse l'hanno già conquistata; perciò il concetto di laicità le involge, come quello che esprime uno dei loro aspetti caratteristici; e il problema della laicità potrà consistere rispetto ad esse nello studiare in qual forma e dentro quali limiti la laicità universitaria possa essere esempio e tipo per tutti gli altri gradi dell'insegnamento.

Ma alcune riserve sono da farsi, come abbiamo detto, anche su questa parte del nostro argomento. L'insegnamento universitario adempie veramente tutto ed intero il compito che ad un pensiero laico assegna la civiltà presente? Se rispondiamo di no, questa nostra negazione non significa disconoscimento del grande lavoro scientifico compiuto dalle nostre Università e del valore di questo, rispetto alla educazione laica delle coscienze e del popolo. Noi vogliamo dire soltanto che il pensiero scientifico universitario si astenne e si astiene, non per obbligo, ma per abito di neutralità, dalla discussione e dall'esame di quei grandi problemi dello spirito che anche nella loro forma interrogativa involgono i maggiori e più vivi interessi morali delle coscienze.

Alcuni di questi problemi (come quello della morte e della continuità dell'esistenza, dell'esistenza di Dio e dei

rapporti del concetto divino con lo sviluppo morale dell'umanità, come quelli in genere che riguardano lo spirito e il contenuto speciale delle religioni) sono sempre vivi nelle coscienze; anzi rivivono oggi sotto forme nuove; ad essi un tempo nelle nostre Università erano dedicate discussioni spesso elevatissime di atei e di credenti. Non è desiderabile che quelle discussioni si rinnovino e si ripetano oggi nelle stesse forme e nelle stesse condizioni. La ragione per cui la consuetudine generale ed anche la convinzione ha nelle nostre Università posto termine a simili discussioni fu questa, che i procedimenti di esse non potevano raggiungere quella obbiettività che parve carattere proprio della scienza; anche nell'insegnamento filosofico il discredito della metafisica parve consigliare l'abbandono di tutti i problemi che soluzione sicuramente scientifica non potessero avere. A questa tendenza scrupolosa ed austera si accompagnò lo scrupolo riguardo, che molti credettero per sè doveroso, di tener distinti i campi della scienza e della fede, e di non adoperare le armi e i metodi della scienza in qualsiasi argomento fosse oggetto di fede, anche quando i procedimenti e i risultati potessero essere rigororosamente scientifici. Tutto ciò ebbe adunque le sue ragioni rispettabilissime e lodevolissime; ma portò per conseguenza una sempre maggiore inettitudine e impreparazione ad affrontare direttamente nelle Università il problema religioso; sicchè intorno alla maggior parte delle questioni religiose che coincidono per il contenuto colle più vaste e importanti questioni filosofiche le Università italiane da molti anni tacquero e tacciono quasi interamente. Che ciò nuoccia alla diffusione e all'efficacia dello spirito scientifico della cultura credo non sia difficile dimostrare.

Certi massimi problemi sono un'esigenza dello spirito e nello stesso tempo si presentano come un'insorgenza naturale e periodica della coscienza pubblica, la quale, soddisfatta per un momento coltiva poi nuovi dubbi e finisce per chiedere a questi nuove risposte. Chi dà ora queste risposte? La scienza, sì, in gran parte indirettamente come formatrice, per ramificazioni e derivazioni spesso inconscie,

dei nuovi abiti della ragione. Ma tutto ciò che è indiretto è tardivo, meno efficace, meno genuino. Non si capisce perchè non debba essere lo scienziato, lo storico, il filosofo, direttamente, lui stesso, dichiaratore di quelle che egli creda più dirette conseguenze dei risultati scientifici sulle questioni religiose o sulle questioni di altissima filosofia, quando egli creda o pensi che tali conseguenze possano esservi, od anche semplicemente quando egli creda o pensi (ciò che è innegabile) che dalla scienza si ingeneri un' atteggiamento mentale particolarmente opportuno e adatto a trattare questioni che, anche non essendo strettamente scientifiche, hanno le loro naturali origini nella comune coscienza, alla quale non sono estranei nel loro nascere i problemi scientifici più importanti. E d' altra parte non si capisce perchè, di tutto potendo l' Ateneo far l' indagine e la storia, quasi costantemente in Italia si astenga dal fare l' indagine e la storia dei fatti religiosi, dallo stabilire i termini e i modi del dibattito intorno ai grandi problemi filosofici connessi col contenuto teorico delle fedi.

La diffusione dello spirito laico è da attendersi unicamente dalla diffusione dello spirito scientifico. Ma questa diffusione non deve essere intesa soltanto rispetto al numero delle persone che l' accolgono, ma anche rispetto al numero dei problemi allo studio dei quali la scienza prepara e atteggia la mente, anche quando non può fornire soluzioni. La diffusione dello spirito scientifico, che è il trionfo e il significato della laicità, non potrà mai essere intera e definitiva finchè perduri l' irragionevole eccezione secondo la quale ogni fatto umano può essere oggetto di scienza fuorchè la religione che è tanta parte della storia umana. Nè spirito scientifico potrà avere un popolo ed un' età che vede operarsi nel proprio seno una trasfigurazione profonda della coscienza religiosa senza che direttamente la scienza abbia in alcun modo cooperato ad attuarla, anche nei casi in cui avrebbe di ciò i mezzi, la competenza e lo stretto dovere.

Per l' istruzione superiore adunque il problema della laicità esige che il contenuto delle fedi religiose, coi problemi filosofici che vi si attengono, diventi oggetto di inda-

gine e di studio negli Atenei italiani; e ciò avvenga con abbondanza, con libertà, con rigore. Questo proposito e questa integrazione degli studi superiori, per cui essi si facciano direttamente interpreti del valore che i propri risultati possono avere rispetto alla evoluzione della religione e delle coscienze in genere, senza lasciare questa interpretazione ad altri che in ogni modo è ovvio abbiano a questo ufficio minore attitudine e competenza, questo proposito e questa integrazione, dico, avrebbero una grandissima importanza rispetto a ciò che della laicità è l'essenza e negli studi superiori deve esemplarmente affermarsi, cioè rispetto al valore educativo e sociale della scienza. Il fatto che gli scienziati si astengono scrupolosamente da qualsiasi questione possa concernere il contenuto religioso e i più delicati problemi morali non evita alcun male esistente, e ne produce dei nuovi; non evita che sia confuso il risultato veramente scientifico con ciò che è illazione indiretta o anche semplice atteggiamento; e produce il danno che queste illazioni e questi atteggiamenti siano dichiarati ed assunti da chi vive fuori del lavoro scientifico, come se la scienza propriamente detta non avesse nessuna efficacia sulla condotta della vita. L'istruzione superiore deve, in nome della scienza che non solo stabilisce risultati ma informa coscienze, aspirare a diventare fattrice di entrambe le evoluzioni spirituali di cui si costituisce una civiltà; cioè non solo dell'evoluzione del sapere ma anche di quella delle coscienze, e deve creare fra queste due la maggiore armonia, il maggiore possibile scambio di effetti.

II.

L'istruzione media.

Nella concezione del valore della scienza come formatrice diretta o indiretta delle coscienze consiste adunque il carattere essenziale della laicità di cui l'Ateneo deve fornire l'esempio più elevato, più libero, come anche più ardito.

Questa fede nel valore della scienza deve essere universalmente diffusa nella scuola media e informarla in modo che in nome di essa e per mezzo di essa si costituisca a poco a poco nella scuola l'armonia delle coscienze. Noi non vogliamo seguire su questo campo il ragionamento di coloro che, equivocando sulle parole fede e religione, assimilano la fiducia che alcuno può avere nell'avvenire della scienza e nel suo significato morale, con una qualsiasi credenza religiosa. La religione è un fatto troppo specifico per essere confusa colla fiducia che l'uomo può avere in un prodotto delle sue proprie forze quale è la scienza. Ma gli è appunto questo carattere del valore della scienza, per cui essa si presenta come una forma e un caso della fiducia dell'uomo in sè stesso, l'elemento filosofico e morale da cui la scuola media attende la sua futura dignità, e il lume per quel suo ufficio che è duplice e coincidente, di formatrice del carattere e informatrice delle menti. Fra le varie forme che la fiducia dell'uomo in sè stesso può assumere, quella per cui essa si specializza come fiducia nel valore della scienza è la più nobile, la più educativa, la più capace ad effondersi in tutte le forme della vita, costituendone la più ideale armonia.

La nostra convinzione recisa e precisa rispetto alla educazione della gioventù della scuola media è che a questa la vita debba essere presentata come un compito faticoso ed arduo, ma pur possibile per chiunque abbia volontà di operare e forza di governarsi, e che il presentar la vita come un compito sia un modo per cui la coscienza morale del giovane apprende il rapporto tra il suo individuo e l'unità morale a cui appartiene che è l'umanità: umanità non generica ed indistinta, ma vivacemente, effettivamente distribuita e distinta nei gruppi a cui egli appartiene, di cui essenziali sono la patria e la famiglia.

E perciò crediamo che la fiducia nel valore della scienza adempia, meglio d'ogni altro fatto, alle suddette esigenze morali dell'educazione nella scuola media, perchè mentre è fiducia in un'opera umana per cui l'uomo moltiplica le sue forze e trascende i limiti della sua fralezza, non è esaltazione oziosa dell'individuo; nella scienza l'individuo nè si

annulla, nè si esalta; semplicemente si associa; e non si associa nascondendosi, ma distinguendosi; se non che la sua distinzione avviene dopo una severa eliminazione di tutto ciò che (in altro caso e ad altro scopo pregevole) è per il progresso del sapere estraneo o superfluo.

La scienza insomma è opera di orgoglio umano in cui individualmente tutti sono umili e tutti apprendono il sacrificio. I giovani nostri hanno bisogno di apprendere e di sapere che grandi cose possono proporsi e che le loro forze o sole, o consociate, varranno a compierle: il che appunto loro apprende la cognizione della scienza, nel suo prodursi, nel suo carattere, nei suoi risultati. Nello stesso tempo hanno bisogno di sapere che la forza non vince se non organata; e che organismo di forza è disciplina, e ciò apprendono dalla scienza che è organismo di forze intellettive di cui la logica, il metodo e il reciproco addentellato sono severissime discipline. Se a noi si domandasse adunque che cos'è per noi la laicità della scuola media risponderemmo: *è la scuola media informata al principio del valore educativo della scienza.*

Per negare o mettere in dubbio questo valore educativo della scienza si argomenta oggi in vario modo, ma specialmente escludendo: 1.° che la scienza esista come organismo unitario; 2.° che essa sia capace di fornire una dottrina unica e sicura per tutti, la quale sostituisca la religione, come fondamento di educazione morale. Se non che l'una e l'altra di queste considerazioni discutibilissime, non riflettono che un lato della quistione, perchè, anche ammesso che esistano scienze speciali e non la scienza, anche ammesso che uno speciale insegnamento dottrinale da esse non risulti e non possa risultare, resta pur sempre innegabile che le scienze siano lavoro, e speciale lavoro, e l'educatività della scienza risulterebbe pur sempre dalle modalità caratteristiche di questo lavoro, quando anche non risultasse dai risultati dottrinali di essa. Nessuno può negare che il lavoro della scienza pura sia rivolto all'idealità nobilissima del sapere, nessuno può negare che la ricerca disinteressata del vero sia capace di informare le anime ad abiti di sincerità disdegnosa, a scrupoli di veracità ad ogni costo,

a dispregio di contingenze minori e di utilità passeggere. E questo può ad alcuno sembrare poca cosa? Molto, anzi, sento rispondere, ma non tutto, e ciò che manca è l'unità della dottrina che costituisca certezza di cui l'uomo ha nell'azione bisogno. Nei sostenitori di questa tesi io lamento la mancanza di quel sufficiente esame di coscienza per cui essi si siano resi ben conto di ciò che chiedono, per cui essi si siano bene accertati se quel che essi richiedono invece di un'esigenza vitale dell'educazione non sia un elemento di sostituzione a ciò che era prima e che costituiva carattere della antecedente educazione confessionale. Questo carattere era l'unicità della dottrina; perciò essi cercano un'altra dottrina unica che abbia in sè una certezza che quella aveva per fede; e non trovandola rinnegano il valore educativo della scienza. Ma chi ha mai provato e dimostrato che il valore educativo non possa consistere anche nella pluralità delle dottrine quando il fondamento di coscienza da cui tutte si informano sia l'accordo nella ricerca disinteressata nel vero, nella sincerità ad ogni costo dello spirito di fronte a se stesso, nell'obbedienza rigorosa ad ogni costo del pensiero ragionante alle sue leggi universali, nel culto di quel tipo umano che Dante rappresentò nel suo Ulisse?

Considerata la cosa sotto questo aspetto esula affatto dal nostro ragionamento la distinzione tra l'efficacia morale di alcune discipline rispetto ad altre. Nella scuola media occorre che, anche elementarissimamente, gli insegnamenti scientifici speciali (matematica, fisica, scienze naturali) siano integrati dalla cognizione di ciò che ciascuna di queste scienze sia nel concerto e nell'addentellato dell'umano sapere, occorre che qualche cosa di quel che furono i grandi scienziati nella storia del mondo i giovani apprendano, sia che lo insegni il professore di scienze o di filosofia, sia che lo accenni e lo illustri il professore di storia; poichè ognun vede quanto ridicola ingiustizia sia che si debbano conoscere esattamente le vicende di Wallenstein e non ci sia modo di ammirare l'armonia maravigliosa del genio di Leibnitz, come se il primo più che il secondo contasse nella storia del mondo.

Integrato l'insegnamento scientifico colla cognizione di ciò che la scienza sia psicologicamente e umanamente, non ci sarà bisogno di un'unica dottrina della vita da essa derivante, perchè essa di per sè per la sola specialità e modalità del suo lavoro risulti abito educativo e la più concreta rappresentazione del dovere: di quel dovere che per esser valido nelle coscienze deve essere anche l'affermazione di un universale diritto umano. Tale è infatti il diritto di conoscere.

Ciò basterebbe. Poichè il giovane di scuola media, educato alla severità disciplinare della scienza di cui avesse nei suoi maestri l'esempio significante *sincerità* in nome dei diritti dello spirito, *umanità* in nome della naturalità umana del conoscere, *sacrificio* in ragione delle difficoltà formidabili del sapere, sarebbe per ciò solo educato alla massima elevatezza morale.

Ma è proprio vero, d'altronde, che i risultati delle scienze speciali non abbiano virtù informativa anche rispetto alle persuasioni di particolari dottrine le une alle altre preferite perchè più adatte agli abiti che la scienza ingenera?

Io ritengo che nell'atto di accusare la scienza della mancanza di unità dottrinale non si sia posto mente al fatto psicologico della *forma mentis* che la scienza ingenera e che come effetto del lavoro scientifico è altrettanto importante quanto i suoi risultati dottrinali.

Alcune dottrine, anche se non possono ancora o non possono più considerarsi come leggi scientifiche, universalmente valide e sicure, hanno però molta maggiore attitudine che altre ad essere ritenute come canoni e postulati; alcune dottrine ripugnano in modo assoluto alla mente dell'uomo educato alla severità dei metodi scientifici, altre invece fermano l'attenzione di lui e intorno ad esse egli accentra il suo lavoro anche se alla fine deve ripudiarle. Questo è il posto della filosofia la quale è un insieme di dottrine di cui alcune non sono ancora la scienza, altre sono propriamente scientifiche riguardanti i problemi universali dello spirito; le prime si presentano al lavoro scientifico come problemi scientifici se affinità e conformità esse hanno colla scienza medesima. Perciò è tutt'altro che im-

possibile la concezione e l'avvento di una scuola media in cui la laicità sia carattere, intesa come attuazione del principio del valore educativo della scienza. E per obbedire a questo carattere non è nemmeno necessario che vi si imponga una filosofia piuttosto che un'altra; unicamente deve esigersi (e non per legge ma per criteri generali sulla scelta degli insegnanti) l'osservanza del rigore razionale e critico nello stabilire i principii di ciascuna filosofia, nel difenderli e nell'illustrarli. Sono cose che determinare per legge non si possono, ma che al criterio dei giudici dei concorsi risultano evidenti e naturali.

Io non augurerei mai all'indirizzo filosofico ch'io seguo, cioè al positivistico, di diventare una filosofia di Stato; anzi credo possibile che (per servirmi di un estremo iperbolico) l'educazione filosofica delle menti possa essere data anche da un tomista, alla condizione però che egli possa dar prova di razionalità rigorosa di argomentazione là dove i risultati sicuri della scienza lo lasciano ancora libero di supporre la possibilità della sua interpretazione filosofica del mondo e dello spirito, bene inteso che là dove i risultati scientifici sicuri contraddicono al suo sistema egli deve, nella scuola, abbandonarlo; a nessuno può essere lecito di insegnare nel liceo ciò che la scienza sicuramente ha dimostrato falso, a nessuno può essere lecito di negare ai giovani, per esempio, la concezione storica fecondissima della formazione dei miti senza eccezione alcuna. Chè del resto questa di cui parliamo non è una concessione; è rispetto della sincerità che è anima della scuola ed è anche rispetto intellettuale di certi rapporti concettuali, i quali, bene appresi, possono ingenerare abilità mentali atte a raggiungere conclusioni diversissime dal loro contenuto. Che il termine di questa evoluzione della scuola sia la progressiva eliminazione di ogni filosofia non conforme agli abiti mentali che la scienza ingenera è inutile negare, anzi bisogna affermare recisamente, ma questo termine bisogna raggiungere per mezzo della libertà, di una libertà non negativa ma positiva che abbia come contenuto proprio la sincerità dello spirito e l'osservanza dei risultati scientifici.

Ciò che abbiamo fin quì detto conduce forse alla conclusione che la scuola media debba essere prevalentemente o esclusivamente scientifica piuttosto che storica e letteraria? No. Parlando del valore educativo della scienza come persuasione informativa della scuola media ho voluto significare un carattere di essa che deve e può estendersi anche all' insegnamento storico e letterario, ed anche nel caso che, per ragioni che io qui non debbo esaminare, questo sia prevalente; ed inoltre anche se l' insegnamento propriamente scientifico avesse minima parte sarebbe pur sempre informato a metodi antidogmatici, il cui valore diventa morale e caratteristico. D' altra parte stabilito il valore educativo della scienza come informativo della scuola se ne ingenera un tale spirito di essa da fornire carattere a tutti gli insegnamenti. Altro è l' atteggiamento, lo spirito di chi studia Dante sapendo che questi appartiene a un mondo intellettuale scomparso e di chi lo studia credendo che la dottrina teologica di lui possa rivivere e imperare nuovamente. Ammirazione più grande e più verace e più feconda è quella del primo perchè l' alimenta la storia: nella storia la letteratura e l' arte assumono autorità morale e morale continuità. Vano sarebbe cercare fondamento morale nell' arte e nella letteratura che la storia non illumini e non interpreti. Ora la storia nella sua formazione è scienza, nella sua costruzione è il rivivere del passato alla luce del presente sapere. Assegnare funzione predominante al valore educativo della scienza nella scuola media, significa anche vagheggiare le discipline letterarie come elementi di una vasta sintesi filosofico-storica a cui le Facoltà di lettere debbono preparare gli insegnanti.

III.

L' istruzione elementare.

Questa comunicazione avendo carattere filosofico e sintetico non può addentrarsi in quei particolari che riflettono la laicità della scuola quando si tratta dell' istruzione ele-

mentare e popolare. Ma considerando nel loro insieme le dispute oggi vivissime su questa parte del nostro argomento, a me apparisce che il problema della laicità della scuola elementare si identifichi col problema della sua unità morale come organismo specifico e sui generis; ossia col problema della sua autonomia intellettuale e morale. Nega questa autonomia chi crede che qualsiasi parte del suo programma possa esserle imposta da chi non le appartiene e chi crede che essa non possa creare da sè e entro sè il proprio contenuto non solo intellettuale ma anche morale. Chi pensa che sia criterio di libertà imporre l'insegnamento religioso alla scuola elementare o lasciare che le Amministrazioni comunali lo impongano perchè le famiglie lo vogliono, offende il principio dell'autonomia intellettuale e morale della scuola per tutte due le ragioni suddette.

Il criterio delle maggioranze è, generalmente, criterio di libertà: ma delle maggioranze intrinseche non delle estrinseche; se il criterio della maggioranza in fatto di programmi scolastici deve valere, dev'essere maggioranza di coloro che all'ente scuola appartengono, non maggioranza di famiglie, nè di consiglieri comunali.

Questo criterio porta però ad una concezione alla quale non risponde ancora un fatto concreto e definitivo quantunque da alcuni anni ci si sia avviati poderosamente. Ed è appunto la concezione della scuola elementare popolare autonoma intellettualmente e moralmente. Chi la costituisce? Ecco il problema: ben distinto, quantunque connesso, come ognun vede, col problema dell'autonomia amministrativa. L'insorgere delle odierne polemiche sull'insegnamento religioso ed elementare impone la necessità che un corpo di uomini sorga coll'affermazione recisa: « La scuola siamo noi »; e che questa affermazione sia riconosciuta non solo come legittima ma come necessaria. Considerando filosoficamente, cioè sinteticamente, tutto il movimento presente intorno alla laicità della scuola elementare apparisce esser questo sopra tutto il da farsi: costituire l'ente scuola e farlo riconoscere. È ovvio anzi tutto che l'ente scuola è costituito da coloro che vi insegnano; essi dunque vi appartengono in prima linea e

di pien diritto. Da essi dipende poi riconoscere se parte integrante della scuola debbano essere coloro che tanta benemerenza ebbero ed hanno nella elevazione spirituale dei maestri, cioè i pedagogisti, se a questo onore e a questo compito debbono essere chiamati alcuni dei nostri più competenti statisti e una rappresentanza competente e cosciente delle famiglie. Ciò fatto la scuola elementare potrà attuare il programma della diffusione ultima e suprema dello spirito scientifico fin proprio alle radici del sapere donde il fanciullo attinge le prime nozioni, il popolo le prime forze contro la supertizione ed il servaggio morale.

La scienza ha un suo proprio spirito informativo oltre che suoi propri metodi e risultati, la scienza è capace di effetti educativi per la coscienza e diffondibili in tutte le sfere popolari; questa secondo me dovrà essere la grande fiducia alimentatrice di una vera scuola laica in Italia.

GIUSEPPE TAROZZI.

La riforma delle Facoltà Universitarie e l'istituzione d'una facoltà autonoma di filosofia.

Illustri Colleghi!

Or sono dieci anni nella « Riforma Sociale » e nella « Revue Internationale de Sociologie » richiamai l'attenzione di tutti coloro a cui stanno a cuore i progressi della cultura scientifica e filosofica, su l'assurda costituzione delle nostre Facoltà Universitarie, alla quale si potrebbe porre rimedio senza alcun aggravio del bilancio. Mi si offre ora nel Congresso della nostra Società la migliore occasione di ritornare sull'argomento.

L'organizzazione decrepita delle cosidette Facoltà Universitarie sta in aperto contrasto non solamente con i progressi compiutisi nel campo del Sapere dopo il Medio-evo (al quale esse rimontano), ma con i più elementari principî della Logica e della classificazione delle Scienze.

Tutti sanno infatti che il Sapere si distingue nettamente in *teoretico* e *pratico*. Così pure dovrebbe distinguersi l'Università degli studî. Vi dovrebbe essere dunque non solamente una scuola pratica degli Ingegneri, ma anche una per gli Avvocati; e quelle di Medicina e di Magistero si dovrebbero riformare e distinguere dalle rispettive facoltà teoretiche. Tutti sanno inoltre che le scienze *pure* formano una serie. Ebbene le Facoltà teoretiche dovrebbero corrispondere perfettamente (salvo la opportunità di riunire due o più scienze) a questa serie. Evidentemente oggi mancano due grandi Facoltà: quella di Biologia, che è mescolata alla

scuola pratica di Medicina, e quella di Sociologia di cui le cattedre sono sparse in due Facoltà affatto diverse.

Questa semplicissima separazione degli studî pratici da quelli teoretici e la conseguente istituzione delle due grandi Facoltà testè indicate, toglierebbe immediatamente le assurdità ed il caos in cui si trovano attualmente la Facoltà di Lettere e Filosofia e quella di Giurisprudenza.

E in verità accanto alla Procedura civile e penale ed alle esercitazioni forensi ormai in uso, trovasi la scienza pura dell'economia politica, la Storia dei fatti giuridici, la Statistica, la Storia dei trattati e della diplomazia, la Politica, la Scienza generale o Filosofia del Dritto — cioè altrettante discipline e *Scienze Sociali* d'indole teoretica. Evidentemente il loro insegnamento dovrebbe far parte della Facoltà sociologica o di Scienze Sociali. Peggio ancora per le Lettere e la Filosofia. Accanto a molte materie che dovrebbero entrare nella Scuola di Magistero, e ad altre, che non si sa come e perchè ci stiano, es. la geografia fisica, trovansi importanti discipline e *Scienze sociali,* come la Storia civile e politica, la Storia e la Filosofia dell'Arte, la Scienza o la Filosofia delle religioni, ecc. Anche queste evidentemente appartengono logicamente ad un'unica Facoltà Sociologica.

Ma qui l'assurdo è reso più grave dal fatto che nella medesima Facoltà è compresa anche la Filosofia. Or è risaputo (è stato detto e ripetuto sino alla sazietà) che la Filosofia non ha con le lettere maggiori relazioni che con qualsiasi altra specie di studî. Sventuratamente se n'è tratta una conseguenza erronea, che da qualsiasi Facoltà possano provenire gli studenti di Filosofia; mentre questa disciplina presuppone TUTTE le Scienze e si fonda sopra di TUTTE.

La Facoltà Universitaria corrispondente deve coronare la serie delle Facoltà universitarie teoretiche come la Filosofia corona tutto il Sapere scientifico. I suoi studenti dovrebbero perciò essere obbligati ai corsi più generali di tutte le altre Facoltà; e dall'altro lato tutti i laureandi di queste dovrebbero studiare la rispettiva Filosofia particolare (matematica o fisica o biologia ecc.) e seguire un corso di Filo-

sofia generale. A tutti i laureati poi delle altre Facoltà dovrebbe essere agevolato, molto più che non sia attualmente, il passaggio alla Facoltà filosofica.

Illustri Colleghi!

Come conclusione delle idee che ho avuto l'onore di sottoporre al vostro giudizio, io propongo:

1°. che si facciano voti per un progetto di legge il quale attui la riforma delle Facoltà Universitarie esistenti, la quale non importa alcun aggravio nel bilancio;

2.° che si facciano voti per l'istituzione della Facoltà Filosofica autonoma;

3.° che si comunichino tali voti della « Società Filosofica » anche alla « Società per il progresso delle Scienze » affinchè voglia appoggiarli.

ALFONSO ASTURARO.

La filosofia, la vita e la scuola [1])

(A proposito della Riforma della Scuola media)

Quando mi sorse nel pensiero e si profilò la presente breve comunicazione, i giornali politici non avevano ancora rotto il riserbo più che prudente in cui si erano chiusi i membri della Commissione Reale, che ha studiato e va tuttavia studiando le linee maestre della riforma della scuola media, e circa le sorti future della filosofia nell' insegnamento secondario era soltanto noto che la predetta Commissione aveva sentimenti diversi da quelli che, qualche anno fa, animarono un ministro dell' istruzione ed un direttore generale per altre ragioni assai rispettabili.

La pubblicazione di una breve relazione intorno ai lavori dalla Commissione compiuti, apparsa il giorno 9 agosto 1907 nel giornale *La Tribuna,* ha rinfrancato le speranze rispetto alle sorti riserbate alla filosofia, ma poichè, in Italia, le migliori intenzioni troppo sovente si frangono nelle più piccole difficoltà, e d' altro lato il pensiero dei Commissari reali non rappresenta che una proposta che potrebbe essere accolta solamente in parte dal ministro, ed in proporzioni anche minori accettata dal parlamento, così non mi è parso inopportuno insistere nella necessità di un

[1]) La Comunicazione fu presentata al Congresso filosofico propriamente col titolo: *Sulla riforma della Scuola media e l' insegnamento della filosofia,* che sostanzialmente rimane nel sottotitolo presente.

largo ed efficace insegnamento filosofico nella scuola media, rilevando della filosofia il significato ed il valore scientifico e pedagogico nei suoi rapporti colla vita individuale e sociale.

***

Una delle cause, se non forse la causa principale, per cui la filosofia dal volgo, da molti che si credono dotti e da non pochi insegnanti, specialisti e specializzati, (rammento un certo professore di fisica, che uscito dagli istituti tecnici ignorando la filosofia, coglieva e coglie quotidianamente l'occasione per iscreditare le vane, egli afferma, discussioni dei filosofi che non avrebbero condotto innanzi d'un passo le scienze, e mette in un fascio i valorosi pensatori che furono gli esponenti della coscienza scientifica e sociale coi produttori di vaniloqui più o meno scolastici e peripatetici), è ritenuto uno studio del quale l'alunno può, senza alcun danno, far senza, poichè a ragionare insegnano la fisica e la matematica ed a vivere s'impara dalla società, è il falso concetto che non solo fuori, ma altresì nel campo scolastico, si ha della filosofia. L'uomo, si sa, *quod ignorat blasphemat.*

Non si può onestamente negare che a generare cotesto falso ed immeritato giudizio sulla filosofia non abbiano inconsapevolmente cooperato gli stessi professori di tale materia insegnandola in guisa da produrre stanchezza e disgusto negli alunni, che non vedevano in tale insegnamento non dirò un'utilità materiale, ma neppure il vantaggio di uno sviluppo e di una elevazione dello spirito. Incombe, pertanto, ai sinceri cultori degli studi filosofici il dovere di far palese agli occhi mentali di chi è facile a disprezzarli, l'altissimo valore teoretico e pratico della filosofia, ponendo in evidenza i vincoli, che la stringono alle altre scienze, alle arti ed alla vita.

La maggior parte dei nemici della filosofia (chiamiamoli così) ravvisano in essa una speculazione da menti oziose, che non conclude ad alcunchè di positivo e di stabile; altri

scorgono nello studio e nell' insegnamento della filosofia una rassegna dei sistemi che si succedettero attraverso molti secoli e senza pietà si uccisero a vicenda, ed altri ancora confondono la filosofia con una filza interminabile di sillogismi magari in *Baralipton* ed in *Baroco,* eccellente esercizio non dico atto a *spiritare* i cani, come scrisse un nostro poeta, ma a rendere sterili le più fresche e promettenti intelligenze, mentre i ragionamenti sani, soggiungono i nostri avversari, si fanno prima della logica di un trattato, ed i falsi si continuano a tessere dopo le lezioni di filosofia. Onde se si aggiungono ai predetti nemici coloro che nella filosofia pensano di trovare una fredda e noiosa precettistica, che faccia conoscere teoricamente le norme di una buona condotta ma non abbia la virtù di creare un galantuomo, noi dobbiamo concludere che pochissimi sono coloro i quali riconoscano la filosofia capace di fornirci una concezione della vita individuale, della vita sociale e del mondo e perciò i criteri valutativi e direttivi di tutte le manifestazioni delle attività umane. Nè sono molti che comprendono come l' uomo non può accontentarsi di conoscere le cause e le leggi di alcuni fenomeni o di pochi ordini di fenomeni ma sente il pungente bisogno, non mai appieno soddisfatto, di abbracciare con uno sguardo sintetico e dominatore i caratteri di tutti i fenomeni per avere un' idea esplicativa di tutto l' universo materiale e spirituale.

Dal quale studio comprensivo il valore della vita umana si innalza perchè si eleva la coscienza teoretica dell' uomo. Ecco perchè ogni sistema filosofico ancorchè non giunga ad una architettura di verità universalmente accettabile riesce sempre una proiezione di luce sull' evoluzione dello spirito umano, anzi ne costituisce un' ascensione perchè i rapporti reali tra le cose si fanno più evidenti.

Certamente il valore teoretico di una concezione filosofica è così alto che diventa il possesso quasi privilegiato di pochi, *paucorum hominum et mentis bene sanae,* come direbbe Orazio, poichè è la contemplazione reale ed ideale del Cosmo, che palesa tutta la nobiltà e grandezza dello spirito contemplatore; ma il carattere, diciamo, aristocratico della filosofia

non deve intendersi in modo così assoluto che s'abbia a ripetere con Platone: Το Πλῆθος φιλόσοφον, εἶναι αδύνατον, il popolo, la moltitudine, la folla non può comprendere una filosofia. L'interesse umano della filosofia non sarebbe veramente fecondo e perfezionante qualora si dovesse considerare una specie di mistica contemplazione in un mondo quieto e solitario, e le verità che essa scopre e contiene non potessero divenire forza impulsiva dello spirito, che contempla, apprezza e produce. Noi reputiamo invece che la filosofia debba anzitutto ritenersi come una spiegazione e giustificazione della vita ed una forza che fa così agire la coscienza, spiegando l'umanità, non soltanto dell'uomo colto e più o meno geniale ma di tutti gli individui e di tutti i popoli. Le questioni più umane sono anche i problemi più profondamente filosofici. Il vero, il bello, il giusto ed il buono sono i concetti che si legano di più alla vita e sono ad un tempo il soggetto più comune della speculazione filosofica. Nulla di grande si compie nei secoli che non sia suggerito o sostenuto da un concetto filosofico; si combatta per la libertà civile o politica, per il diritto o per il meglio, si segue sempre un'idea filosofica che fa parte di una concezione della vita individuale e sociale, vera o falsa che sia poi nella sua intierezza tale concezione filosofica.

Un partito politico, religioso od economico; una rivoluzione religiosa, scientifica o politico-sociale sono sempre ossigenati dall'idea od ideale che nascono dal modo di concepire l'individuo e la società, il valore del primo e la vita evolutiva o statica della seconda.

L'uomo, diceva Schopenhauer, è per natura metafisico; egli contempla volentieri il mondo quale gli viene presentato dall'idea e sul modello dell'idea vorrebbe plasmata la realtà; senza questo potere di projettare il reale nell'ideale non vi sarebbe progresso.

Ma se è vero che la filosofia è un complesso organico di verità intorno all'individuo, alla società ed al cosmo, da cui l'uomo trae l'idea di ogni valore etico-giuridico, logico, estetico, sociale ed economico, così che la vita sua debba essere, almeno relativamente, l'incarnazione della teo-

rica che gli spiega l'universo, ed ogni uomo, dal più umile per ingegno al più elevato per isplendore di genio, ha la sua filosofia, è chiaro che noi non possiamo accogliere l'affermazione di coloro che affermano alla scienza unicamente spettare la direzione materiale, intellettuale e morale della società, a meno che alla scienza non si dia un significato ed un'estensione, che sono proprii soltanto della filosofia; come non è accettabile l'opinione di coloro che reputano il sistema filosofico una pura opera d'arte, quasi il mondo sia una creazione d'immaginazione geniale che si foggia un universo proprio e si diletta nel comprenderlo ed ammirarlo; giacchè sappiamo che una filosofia così concepita è già stata condannata da un pezzo ancorchè in parte risponda alle aspirazioni dell'affettività umana e non si possa giungere al realismo assoluto.

Altri invece affermano che il progresso dello spirito umano risulta da uno scambio perpetuo e fecondo tra le scienze e le arti utili nel senso economico poichè nel perfezionamento delle idee scientifiche applicate all'organizzazione della vita sociale si ha la certezza della perfettibilità umana. Infatti, continuano, il perfezionamento, l'accrescimento graduale, lento ma necessario e, per così dire, infinito, delle scoperte, delle leggi della chimica, della fisica, della matematica e della meccanica, applicate o non alla soddisfazione dei nostri bisogni, è indice molto più sicuro ed eloquente della perfettibilità della famiglia umana che non il preteso progresso delle idee morali, filosofiche, artistiche, di cui l'antichità ci ha tramandato esempi o modelli non ancora superati ai nostri dì.

In questi ragionamenti mi pare che si cada in quel sofisma che dicesi *circolo vizioso,* o che si confonda una parte col tutto.

Invero, è possibile, anzitutto, osservare che qualunque sia la direzione per cui lo spirito umano si avanza ed ascende, il suo sviluppo e la sua ascensione sono sempre suggerite dall'idea del meglio, del perfezionamento, vale a dire, dalla concezione del mondo e dalla coscienza della propria perfettibilità e potenza, giacchè sia vero che un uomo od una

nazione non possano compiutamente esercitare le proprie energie ove non abbiano viva e limpida la concezione di una migliore forma di vita e robusta la volontà per toccarla.

Or se così è, chiaro appare che anche lo scienziato deve essere filosofo se desidera dirigere la vita sociale. Lo scienziato non può non cercare nelle scienze la dottrina esplicativa della vita e del suo valore e perciò fare della filosofia, perchè, come si esprimeva Schopenhauer, la filosofia è il contrabbasso delle scienze. Infatti il cultore di queste comincierà sempre coll'osservazione sul mondo esterno per finire colla riflessione su sè stesso: or l'esame esplicativo del mondo e di noi stessi costituisce appunto la sostanza del sapere filosofico. Gli scienziati degni di tal nome si elevano sempre a qualcosa, che trascende i limiti di una ricerca di laboratorio, perchè salgono all'idea filosofica che maturata dell'esperienza la sorpassa.

Lo spirito umano per ispiegare l'enigma dell'universo crea dei concetti o delle concezioni (filosofiche) sulle quali modellare la vita e l'educazione; ma tali concezioni alla loro volta non potrebbero dare una visione cosmica, con un insieme di verità o di conoscenze raccolte in unità logica ed ordinate e coordinate in rigoroso sistema di proposizioni e affermazioni universali ed astratte scaturite da un severo controllo dei dati dell'esperienza riuniti e dilatati dalla forza sintetica ed integratrice della ragione, se non attingessero vital nutrimento dalle scienze. Ogni filosofia è una metafisica perchè non si ferma ai dati spezzati dell'esperienza ma idealizza ed integra tali dati, ma tale metafisica non può essere una creazione aprioristica che spesso non segua il principio della ragione sufficiente.

Il che ci rivela da un lato la necessità del connubio tra le scienze e la filosofia e dall'altro il bisogno di ritornare al concetto largo ed integrale che della filosofia si aveva in periodi di tempi feraci di concezioni filosofiche; togliendo, però, a queste quanto di troppo soggettivo ed artistico, direi, le rendeva sospette all'osservatore ed all'indagatore delle cause e delle leggi dei fenomeni, giacchè delle teoriche filosofiche sopravvive soltanto ciò che è d'accordo alla realtà obbiettiva.

Quando, pertanto, la filosofia, senza essere un miscuglio di arte e di scienza, nè la semplice somma delle scienze speciali, o la pura coordinazione delle scienze singole, tragga dalle indagini scientifiche luce e forza che stimoli gl'intelletti privilegiati a creare una concezione della vita e del mondo, può e deve dichiararsi la vera ed unica direttrice morale ed intellettuale della società ed aspirare a costituirsi il sapere sovrano che dia l'unità logica dell'universo.

In questo modestissimo lavoro non pretendiamo, davvero, di tracciare la fisonomia compiuta della filosofia, nè di rilevare l'altissimo suo compito, paghi, per l'intento nostro, di aver posto in evidenza che il filosofo non deve punto considerarsi un poeta, che crea, secondo il proprio temperamento emotivo, un sistema di principi e di conclusioni, che ci offrano una filosofia ottimistica o pessimistica, teologica o razionale, nè un sincretista che si restringe a registrare le conclusioni a cui pervengono il fisico, il matematico od il naturalista, bensì colui, che elaborando i dati scientifici coi principi razionali, concepisce la vita individuale e sociale ed il mondo con originalità di vedute, che palesano i progressi dello spirito umano, colui che nell'arte e nella scienza, nelle opere degl'individui e dei popoli trova l'attuazione di leggi o lo svolgimento graduale e parziale di un ideale-programma che è, in fondo, una concezione filosofica.

Ma se il filosofo è colui che congiunge in sintesi produttiva di concezioni nuove i rami più fecondi del sapere e non è uno scienziato unilaterale, che, come direbbe l'autore del « *Mondo come volontà e rappresentazione* » si accontenti in tutta la sua vita di studio, di aggiungere qualche decimale alla formola del rapporto tra diametro e circonferenza, invece di considerare il mondo e la vita nel loro insieme e di abbracciarne le leggi fondamentali, il significato ed il valore, la filosofia, si obbietterà, come si avvertiva poco innanzi, non sarà mai un sapere che possa circolare nella coscienza della moltitudine nè potrà mai dare un orientamento alla coscienza di un popolo.

Noi non neghiamo, come non abbiamo negato prima, che la speculazione filosofica veramente creatrice è di pochi

intelletti privilegiati, ma sosteniamo, ad un tempo, che il contenuto filosofico di un sistema può alimentare la coscienza di molti, e scorgiamo, quindi, la necessità che una concezione filosofica discenda sino al popolo, il quale, senza pretesa di farsi un creatore di sistemi filosofici nuovi ne può sentire l'influsso sovranamente umano ed assumere i principi direttivi.

Se il filosofo non può essere il direttore spirituale di una società ove non nutra di conquiste scientifiche la sua filosofia, non è men vero che le coscienze non sentiranno l'efficacia direttiva del filosofo o pensatore, se egli non lega la sua speculazione alla vita reale, ed alle sue varie manifestazioni per illuminarne le vie.

Coloro che cercano la verità e coloro che lottano per il pane quotidiano sono più vicini di quanto si creda, perchè se quelli creano colla forza dell' intelletto, questi sanno colla medesima energia spirituale partecipare delle nuove creazioni. La creazione filosofica sarà di pochi, ma il parteciparne può essere e deve essere dovere di tutti; ed è appunto in questa partecipazione viva e vivificante ove si palesa la natura filosofica di ogni uomo e risiede il mezzo più fecondo per far conoscere e per comprendere il valore essenzialmente umano della filosofia. Se così non fosse il nostro spirito non avrebbe o perderebbe la più preziosa delle sue doti, la perfettibilità e la coscienza moderna che raccoglie nel suo dominio affermazioni libere da ogni dogmatica imposizione nel campo scientifico, etico, giuridico e politico ed è tanto superiore alla coscienza scientifica, morale e politica dei secoli trascorsi, ci riuscirebbe inesplicabile. Le alte idee filosofiche si mutano in forza impulsiva e direttiva sentimentale che fa agire e reagire l' individuo od un popolo intiero.

Lungi, adunque, per uno sciocco sentimento di superiorità, dal creare un divorzio tra la speculazione filosofica e la catena di lotte e di fatti materiali o poco spirituali che formano la vita della moltitudine, noi dobbiamo accostare questi due estremi che non sono poi i termini di un'antinomia perfetta. Io credo che la fortuna, se così posso espri-

mermi, degli studi filosofici sia legata, in molta parte, al valore teoretico e pratico che essa assume di fronte alla coscienza del popolo, che può e deve animare ed elevare innalzando la coscienza dei più e dei migliori col far conoscere la sua forza armonizzante alle giovani e sane energie da cui si può attendere un rinnovamento sociale, che è necessariamente un rinnovamento spirituale, una riforma psicologica.

Se la vita non si presta all'azione benefica della filosofia riformatrice dello spirito non è tanto colpa del popolo, che ha pur sempre la sua filosofia, quanto dei cultori della filosofia stessa. Troppi frammenti di anima è chiamata oggi a comporre insieme la filosofia; e ciò non potrà fare se non scenderà ad agitare la coscienza dell'uomo come alla coscienza umana si accostava, per plasmarla, la religione, ed a destarvi e sostituirvi umani ideali. Noi dobbiamo far cessare la bestemmia di coloro che o non conobbero mai la filosofia o costretti a studiarne svogliatamente gli elementi primi si domandano a che mai servano tali studi: *ad quid perditio haec?* Noi non ci stancheremo di scrivere, di dire e di ripetere che le idee filosofiche rispecchianti i bisogni profondi dello spirito e rivestite di forze sentimentali sono le energie che dànno vita al pensiero e lena feconda alla volontà, ma che non possono sprigionare tutta la loro forza se non si accostano al popolo, alla vita reale e vissuta.

Or la via più breve e sicura per giungere alla diffusione dello spirito filosofico, che è lo spirito di umanità, è, senza dubbio la educazione e, dell'educazione la strumentalità più potente, la scuola, giacchè questa si palesa il veicolo per cui tutta si trasmette l'eredità storica di un popolo e di tutti i popoli che maggiormente contribuirono alle ascensioni umane. Se è vero che la scuola, in misura più o meno larga, è il luogo in cui si eccitano, plasmano e guidano nel loro fiorire le coscienze, nessun mezzo ci pare più adatto della scuola a manifestare ed a spandere il valore educativo della filosofia, che riuscirà la leva spirituale dell'intelligenza, del sentimento e della volontà per la quale la coscienza si eleverà a concezioni di vita sempre più per-

fette e ad orizzonti culturali ognora più vasti, poichè non può darsi vera diffusione di cultura e intima assimilazione di idee senza spirito filosofico, che è l'anima e la forza della vita intellettuale. Ma se è vero che la filosofia non può esercitare il suo impero spirituale senza la scuola e d'altro lato la scuola non può essere veramente e durevolmente educativa senza lo spirito filosofico (e questa verità riconoscono le nazioni che nella scuola media accolgono la filosofia o la sostituiscono coll'insegnamento della religione impartito con tonalità e contenenza filosofiche come la Germania), noi dobbiamo richiedere che l'insegnamento della filosofia sia tale che i termini del trinomio, filosofia, vita e scuola armonizzino per intimo accordo e rappresentino come causa ed effetto il regno dell'umanità.

La filosofia che nella scuola educa profondamente ed alla scuola reca il carattere sinceramente umano non può essere la creazione dell'immaginazione infiammata dal sentimento, ancorchè l'energia emotiva debba sempre rendere impulsiva e feconda l'idea e tener desta la fede sul trionfo dell'idea stessa, come direbbero i prammatisti. E poichè noi qui discorrendo di scuola vogliamo ragionare della scuola secondaria, che più di ogni altro istituto educativo è destinata a svolgere ed a costituire la coscienza e la personalità, in essa noi desideriamo che l'insegnamento filosofico si leghi alla scienza ed alla vita e si presenti tale che col suo spirito possa vivificare tutti gli altri insegnamenti, giacchè ogni produzione mentale è sempre l'espressione di una coscienza che ha una sua concezione del mondo e della vita. L'educatore che trova le membra della filosofia sparse in tutti i domini della cultura, dalla poesia all'economia politica, deve saper raccogliere i frammenti della statua per presentarla nella sua intierezza e farne notare la bellezza ed il valore agli spiriti sboccianti.

Non trattasi, ripeto, di formare delle creature sovrane che debbano consacrare il pensiero alla speculazione filosofica, come non si vuole colla matematica creare de' nuovi Euclidi, bensì, dando ragione delle lettere, delle scienze, della condotta giuridica e morale, della vita e del cosmo,

orientare le coscienze nuove secondo i dettami dell'esperienza e della ragione espressi nei principî teoretici e pratici che costituiscono la più alta ed umana educazione. La filosofia, infatti, si stringe alle letterature d'ogni nazione, e ne costituisce il fondo umano e veramente educativo; si unisce alla storia perchè spiega le idee, che lungo i secoli si mutarono in fatti od in fenomeni sociali; alle scienze dacchè ne illumina gli oggetti e ne sintetizza le conclusioni per salire ad una concezione e ad una soluzione di ordine superiore. Come psicologia ci rivela il dominio dello spirito, come logica ci palesa la rettitudine delle funzioni intellettuali, quale scienza dei supremi principii della condotta si manifesta la scienza dell'ideale di libertà, di umanità e di giustizia; è creatrice dell'attività spirituale perchè suscitatrice di alti sentimenti, di profondi pensieri e di azioni egregie, e da sola basterebbe, quando fosse degnamente insegnata, a fornire una concezione della vita in tutti i suoi aspetti, perchè atta a creare l'idea di ogni valore logico, estetico, morale, giuridico ed economico.

Lo studio delle letterature greca e latina quanto perderebbe della sua efficacia educativa se fosse separato da una conoscenza filosofica integrata dalle notizie storiche! La filosofia, invece, lo vivifica di interesse perenne perchè colle idee generali penetra nella civiltà antica e ne palesa quanto vi è di prezioso e di eterno, quanto può costituire parte vivente della coscienza nostra.

Le scienze morali o dello spirito e quelle della natura senza il soffio animatore della filosofia, che dimostra come l'uomo sia parte del sistema naturale e si faccia ragionevole e morale nella vita di società, creando il regno dell'umanismo, sarebbero schemi di conoscenze frammentarie troppo disparate fra di loro: esse hanno bisogno di un centro di gravità che è appunto lo studio della filosofia. La riflessione filosofica conferisce un valore e pregi altissimi all'uomo, considerato in sè stesso ed in rapporto al mondo sociale e coll'universo, perchè lo riconosce capace di creare il bello, di scoprire il vero, di amare ed effettuare il bene e di originare la coscienza giuridica, politica ed economica; in una

parola, lo ravvisa il centro di ogni valore. Si può sentire, pensare e volere senza lo studio della filosofia ma non si può possedere la viva coscienza del proprio sentimento, del proprio pensiero e delle proprie azioni senza uno spirito abituato alla riflessione filosofica che rivela noi a noi stessi e ci scopre le sorgenti tutte della nostra *umanità*. Parlare di sentimenti, di pensieri e di volere non sapendo che cosa essi siano è lo stesso che credere ignorando l'oggetto della propria fede; discorrere di convinzioni profonde, di idee direttive della vita e di carattere senza cultura filosofica è lo stesso che stimarsi illuminati mentre all'intorno non c'è che oscurità, e la condotta è abbandonata al caso ed al variare delle circostanze.

Or se è chiaro che non si giunge ad una comprensiva maturità di spirito colle lettere sole o colle sole scienze ma vi si deve arrivare colla coltura, che accoglie la forza educatrice e di quelle e di queste e colla sua forza sintetica ne congiunge il valore amplificandolo con più alte vedute, noi dobbiamo pretendere che nella scuola media l'insegnamento filosofico abbia il posto che compete allo studio che più e meglio di ogni altro svolge la coscienza dell'educando e vale a rendere l'uomo una forza psichica arbitra di sè e dominatrice del mondo esterno.

Io non so da quali criteri i membri della Commissione che ha il compito di preparare la riforma della Scuola secondaria siano guidati in tutta la loro opera e in modo speciale nel propugnare l'insegnamento filosofico e nel tracciarne i limiti, ma è certo che debbono avere presente al pensiero tutta la importanza che in un programma di cultura generale e veramente educativa devesi assegnare alla filosofia per l'intrinseca virtù sua di educare e di creare lo spirito umano e per le relazioni, che stringendola a tutti gli altri insegnamenti, la rivelano la forza di coesione di tutte le materie di studio della Scuola secondaria. Ed invero, senza un'intima solidarietà fra gl'insegnamenti la scuola media non potrà mai fornire una comprensiva e veramente umana educazione; ma d'altro lato tale solidarietà non si ottiene se non colla filosofia e col trovare nelle scienze e nelle lettere l'elemento filosofico.

La filosofia, pertanto, occupi un posto cospicuo nell'ordinamento della Scuola secondaria e non manchi in tutti quegli istituti, che hanno carattere educativo nel campo scientifico, estetico e pedagogico e se ne faccia sentire l'influsso benefico sin dai primi gradi d'istruzione, poichè, come scriveva il Montaigne (che pur nel libro II dei suoi *Saggi* e propriamente nel Capo XIII appellò *poesia* sofisticata la filosofia) l'ammaestramento filosofico ci insegna a vivere e l'infanzia vi trova le sue lezioni come tutte le altre età.

Non si forma lo spirito con multilatere cultura nè si orienta nell'ambiente storico in cui vive per giungere ad effettuare una forma di vita superiore senza la forza unitaria di tutte le stimolazioni culturali, che s'ascondono nell'insegnamento sistematico ed occasionale della filosofia, perchè essa sola elevandosi al disopra delle concezioni parziali, che fanno l'uomo a pezzetti, può far brillare davanti alla coscienza l'esatto, compiuto e vasto concetto della vita individuale e sociale e del cosmo, poggiando sulle vittorie della scienza figlia di una ragione, che si sposi alla fiamma del sentimento, che la rende più operosa e feconda e non su vuoti sillogismi tessuti fuori della realtà e della vita, che uniche possono far sbocciare il fiore immortale dell'ideale.

Chi ha avuto la costanza di seguire il breve sviluppo del nostro scritto non potrà a meno di riconoscere che i tre termini del trinomio, *filosofia, vita* e *scuola* non si possono disgiungere perchè la filosofia è feconda se si congiunge alla vita, la vita ha valore se si scorge attraverso all'idea filosofica e la scuola deve accogliere lo spirito filosofico per preparare l'ideale della vita.

Torino, agosto 1907.

PIETRO ROMANO.

L'opinione di due filosofi antichi sui pericoli di un insegnamento prematuro della logica e dell'etica.

Il libro VII della Repubblica di Platone, dedicato, come è noto, all'esposizione e alla giustificazione di quello che ora si chiamerebbe un programma di studi per una scuola destinata a preparare i giovani alle più elevate funzioni della vita civile, è citata spesso dai pedagogisti sopra tutto per la parte dominante che in essa è assegnata allo studio della geometria, come mezzo di disciplina logica e di educazione mentale.

Vi è tuttavia anche un altro lato della esposizione di Platone che, per quanto meno frequentemente osservato, mi pare altrettanto degno di considerazione da parte di quanti si interessano a questioni pedagogiche, ed è quello che riguarda il posto che egli assegna nel suo programma ideale allo studio dei rapporti e delle connessioni fra le varie scienze, alle ricerche sul valore e la portata dei loro principii, alle analisi e discussioni sulle norme supreme dell'agire, e sui criteri del giusto e dell'onesto: alla trattazione insomma di tutte quelle questioni che, nelle nostre scuole secondarie o universitarie, sono riguardate come di competenza dell'insegnante di « filosofia ».

Dopo essersi occupato dell'ordine nel quale le varie scienze dovrebbero venir presentate all'allievo — prima di tutte l'aritmetica (λογιστική), poi la geometria piana, poi la solida, indi l'astronomia, alla quale dovrebbero poi, secondo lui, seguire le altre scienze in cui (come ad esempio nell'acustica) le cognizioni matematiche si trovano appli-

cate al mondo fisico – Platone esprime l'opinione che la conoscenza e famigliarità con queste speciali scienze sia da riguardare come una cognizione indispensabile perchè i giovani possano essere iniziati allo studio delle sopra accennate questioni filosofiche o, come egli le chiama, « dialettiche » (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις μόνη ἂν φήνειεν ἐμπείρῳ ὄντι ὧν νῦν δὴ διήλθομεν, ἄλλῃ δὲ οὐδαμῇ δυνατόν). Alla funzione, che egli viene così ad attribuire allo studio delle singole scienze, di preparare e predisporre la mente dei giovani alla comprensione e alla trattazione delle questioni filosofiche propriamente dette, egli attribuisce tanta importanza da asserire perfino che, nel caso che questo scopo non fosse raggiunto, lo studio stesso delle scienze dovrebbe essere riguardato come inutile o almeno come mancante al suo fine principale (ἡ τούτων πάντων ὧν διεληλύθαμεν μεθοδὸς εὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκηται καί ξυγγένειαν καί ξυλλογισθῇ ταῦτα ἥ ἔστιν ἀλλήλοις οἰκεῖα φέρειν τι αὐτῶν εἰς ἃ βουλόμεθα τὴν πραγματείαν κ:ὶ οὐκ ἀνόνητα ποιεῖσθαι, εἰ δὲ μή, ἀνόνητα LVII, c. 13). In conformità a tale concetto, la « dialettica » o, la filosofia, è da lui qualificata come il « coronamento », o la « vetta » di tutte le scienze, al disopra della quale nessun'altro ordine di cognizioni può essere imposto (ὥσπερ θρίγκος τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτική ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καί οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω, LVII, c. 14).

* * *

Un altro motivo dominante in questa parte dell'esposizione di Platone, riferentesi all'insegnamento della « dialettica », è questo: che tale insegnamento è, tra tutti gli altri, quello per il quale assume maggiore importanza la selezione (ἐκλογή), rigorosa, dei giovani ai quali esso venga impartito.

È tra i passi più noti e più spesso citati della Repubblica quello in cui Platone attribuisce il biasimo e il discredito « caduti addosso » alla « filosofia » (ἡ ἀτιμία φιλοσοφίᾳ διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν....) al troppo gran numero di coloro che sono indotti ad occuparsi di essa senza possedere i requisiti a ciò chiesti (ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται · οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι ἀλλὰ γνησίους), c. 15.

E altrove, ritornando sullo stesso argomento, egli pone in guardia contro la troppa facilità ad ammettere agli studi filosofici giovani sforniti delle necessarie attitudini, additando tale facilità come portante inevitabilmente a rendere la filosofia « ancora più materia di derisione di quanto già non sia » (φιλοσοφίας ἔτι πλέιω γέλωτα καταντλήσομεν).

* * *

Un terzo punto infine che è interessante rilevare nell'esposizione di Platone è quello che riguarda l'età da lui indicata come conveniente per introdurre i giovani allo studio e alla discussione delle questioni filosofiche.

Qui Platone fa una distinzione a seconda che si tratti di quella parte della « dialettica » che corrisponde a ciò che ora si chiamerebbe la teoria, o la critica, della conoscenza (l'analisi comparata dei metodi delle varie scienze, la determinazione dei legami o rapporti che tra esse sussistono), oppure di quell'altra parte che riguarda invece l'analisi delle distinzioni morali, la determinazione dei criteri del giusto e dell'ingiusto, la formulazione o deduzione di norme generali della condotta ecc.

Mentre per l'iniziazione alla prima di queste due parti della filosofia egli assegna come conveniente l'età di venti anni, per la seconda egli crede necessaria una maturità molto maggiore di pensiero e di carattere: maturità che egli non crede possa essere raggiunta se non verso i trent'anni.

Le ragioni che egli adduce in favore di questo paradossale ritardo a qualunque discussione teorica relativa ai principi della morale, sono da lui illustrate col paragone degli effetti che, sul carattere e sulla condotta di un bambino, allevato presso persone che egli si è abituato ad obbedire ed a rispettare come suoi genitori, eserciterebbe la notizia improvvisa che essi non sono tali, e che i suoi veri parenti sono, invece, altre persone che egli non conosce, e che per qualche tempo ancora non potrà conoscere.

« Esistono in noi fin da bambini delle opinioni (δόγματα) sul giusto e sull'ingiusto alle quali noi siamo indotti a pre-

stare obbedienza e rispetto come a genitori che ci allevino e ci guidino. In lotta contro essi esistono pure in noi delle aspirazioni alle varie specie di piaceri le quali come adulatori o cattivi consiglieri tendono a scuotere, nel nostro animo, l'autorità di cui le sopradette opinioni godono: non vi riescono però, almeno nel caso ordinario, fin che cioè si tratti di giovani pei quali tale autorità ha qualche vigore ».

Ma se — traduco qui un po' liberamente le frasi che Platone fa dire a Socrate — mentre il giovane si trova in tale situazione di lotta e di incertezza, gli vengano proposte delle questioni come questa: « *Che cosa è il giusto?* », e se, quando egli abbia risposto, per esempio: « *Quello che le leggi ordinano* », gli venga mostrato il poco valore di un tale criterio, e parimenti di tutti gli altri criteri che egli può essere indotto ad addurre, e se egli venga così costretto a riconoscere e a confessare di non sapere precisamente in che cosa consista la differenza tra ciò che è abituato a qualificare come « *giusto* » e ciò che è abituato a riguardare come « *ingiusto* », quale effetto eserciterà ciò sui suoi sentimenti e sulla sua condotta? Cessando di aver fiducia nelle norme che prima gli apparivano, per consuetudine, come indiscutibili e degne di rispetto incondizionato, ed essendo incapace d'altra parte per insufficiente esperienza della vita e per la non ancora completa fissazione del suo carattere a trovare o a riconoscere le altre norme che dovrebbero venire a occuparne il posto, egli finirà per trovarsi inerme di fronte alle seduzioni e alle « adulazioni » provenienti dai suoi impulsi più violenti e peggiori, e finirà per disconoscere e rigettare qualsiasi legge o freno alla sua condotta (παράνομος γεγονέναι ἐκ νομιμοῦ, ibid, c. 17).

Per Platone insomma — adopero qui un immagine della quale egli non avrebbe potuto servirsi — l'animo e il carattere del giovane sarebbero da paragonare a una lastra fotografica a cui può fare danno irreparabile l'essere imprudentemente esposta alla luce prima che vi siano state fissate le immagini che essa è destinata a conservare.

***

La differenza tra gli effetti ai quali dà luogo, rispettivamente negli alunni troppo giovani e in quelli di età più matura, l'esercizio delle dispute filosofiche, si trova mirabilmente dipinto in un passo che, per quanto noto, non sarà inutile citare qui ancora una volta:

« I ragazzetti (μειρακίσκοι), quando per la prima volta si lascia loro prendere gusto alle dispute filosofiche, vi si dedicano con passione come ad un giuoco, si divertono a tutto contraddire, a mettere tutto in questione, a confutarsi a vicenda, imitando i processi di argomentazione adoperati verso di loro, e dilettandosi come dei cagnolini a mordere strappare e dilaniare tutto ciò che loro capiti sotto i denti ».

« A furia di confutare, e di essere confutati, finiscono rapidamente per non avere più alcuna salda convinzione sulle questioni tanto importanti di cui s'è detto indietro, e per dare, a chi li stà a sentire, un ben cattivo concetto, non solo di sè ma anche della filosofia stessa che li ha ridotti a tale condizione ».

« Il giovane più maturo avrà invece ripugnanza a lasciarsi trascinare in tale mania (τοιαύτης μανίας μετέχειν). Egli preferirà imitare chi discute sul serio, e per cercare la verità, piuttosto che chi si propone solamente di divertirsi, di brillare, di contraddire, di prevalere. Il suo interesse per la discussione misurata e serena, renderà nello stesso tempo lui più stimabile, e più stimabile anche l'arte stessa del discutere o la professione del filosofo ».

***

Che i sopra esposti apprezzamenti di Platone sugli inconvenienti di premature analisi e discussioni sulle idee e i sentimenti morali, e sulle norme della condotta, non rappresentino per così dire, semplicemente una sua opinione personale, discostantesi da quella generalmente dominante presso i pensatori del suo tempo, ci è provato dall'accordo che,

su questo soggetto, si manifesta fra le vedute di Platone e quelle di Aristotele.

È assai istruttivo a questo riguardo il confronto dei passi sopra riportati della *Repubblica*, colle ragioni che, da Aristotele, sono addotte (nel Capitolo secondo del primo Libro dell'*Etica a Nicomaco*) a sostegno dell'asserzione: « che il giovane non è un adatto ascoltatore per delle lezioni, o discussioni, su soggetti di morale o di politica » (τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκείος ἀκροατὴς ὁ νέος):

« Propenso com'egli è a lasciarsi guidare dagli impulsi e dalle passioni, il giovane ascolterà tali lezioni senza alcun frutto o utilità: poichè di esse lo scopo non è la conoscenza ma l'azione. E ciò che si dice dei giovani vale in genere per tutti gli uomini il cui carattere non sia ancora ben formato..... A tutti questi, cioè in generale agli intemperanti, la conoscenza riesce inutile. Essa giova soltanto a quelli nei quali la facoltà di inibire e dominare i propri impulsi abbia già acquistato una certa consistenza (τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις καὶ πράττουσι, πολυωφελὲς ἂν εἰη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι).

* * *

A sostegno della stessa tesi, Aristotele aggiunge tuttavia anche un altro argomento, cioè il seguente: « Che ciascuno può ben giudicare soltanto delle cose di cui egli ha esperienza, e che, nel caso della morale, tale esperienza — riferentesi ai diversi casi della vita e alle varie situazioni in cui gli uomini possono trovarsi gli uni rispetto agli altri — manca affatto appunto ai troppo giovani. Essi si troverebbero, di fronte a tale insegnamento, in una condizione poco diversa da quella di un bambino al quale si volesse (come purtroppo avviene ancora nelle nostre scuole) insegnare la grammatica prima che egli abbia preso conoscenza della materia a cui essa si applica.

È un argomento questo, come si vede, che si può applicare, oltre che al caso della morale, anche ad altre parti della filosofia, in particolare alla logica, intesa questa come

lo studio dei metodi e dei procedimenti di prova e di ricerca scientifica.

Qualunque insegnamento, teorico e sistematico, di metodologia delle singole scienze, impartito a giovani che, nello studio di nessuna di queste, si siano spinti fino al punto da prendere diretta conoscenza dei metodi di essa adoperati, e da acquistare sufficiente famigliarità col loro impiego, ha così poca probabilità di riuscire interessante e proficuo quanta ne avrebbe, per esempio, un corso di glottologia comparata impartito a giovani sprovvisti di qualsiasi conoscenza delle lingue che si tratta di comparare e analizzare.

***

Poichè la questione del posto e del compito da assegnare allo studio della filosofia nelle nostre scuole secondarie si presenta ora come particolarmente in vista delle imminenti discussioni sul piano di riforme proposte dalla Commissione Reale, non sarà qui inopportuno fermarsi un momento anche ad esaminare quale portata possa essere attribuita su tale questione alle vedute sopraesposte dei due più grandi filosofi dell'antichità classica, e quali conclusioni esse tendano a giustificare.

La prima e la più evidente fra esse è quella che riguarda l'età alla quale lo studio della filosofia può con profitto essere cominciato.

Anche senza interpretare alla lettera le prescrizioni precise, date su questo soggetto da Platone, si deve ad ogni modo ammettere che, tanto l'opinione sua quanto quella di Aristotele, cospirano a consigliare che si ritardi il più possibile l'insegnamento sistematico dei vari rami della filosofia.

Posti a scegliere tra l'ordinamento di studi in vigore da noi, nel quale tale insegnamento è distribuito nei tre anni del liceo, e l'ordinamento francese, in cui esso è concentrato nell'ultimo anno, della scuola secondaria, quei due filosofi, avrebbero certamente preferito quest'ultimo. E, ad ambedue questi ordinamenti, sarebbe loro forse sembrato

preferibile quello in vigore nelle scuole della Germania, nelle quali lo studio della filosofia è riguardato come di speciale pertinenza dell'Università.

***

Perciò che riguarda poi l'indole e il contenuto da attribuire all'insegnamento filosofico nei tre rami in cui ora si propone di dividere lo stadio superiore della nostra scuola secondaria, una importante conclusione, che ci sembra si possa derivare dalle considerazioni esposte indietro, è questa: che in ciascuno di tali tre rami si debba dare rispettivamente maggiore sviluppo a quelle parti della filosofia al cui studio è da presumere che gli alunni arrivino meglio preparati e predisposti dai particolari insegnamenti, scientifici o letterarii, ad essi precedentemente impartiti.

Così, per esempio, alla logica e alla storia delle scienze sarebbe da fare maggior posto nel ramo « *scientifico* » del Liceo che non in quello « *classico* ». In questo, invece, più grande importanza dovrebbe essere attribuita alla lettura, preferibilmente sui testi originali, di brani ben scelti di filosofi o moralisti antichi, nonchè a notizie storiche e semasiologiche sull'origine e sui cambiamenti di significato dei termini tecnici della filosofia antica e moderna: studio questo tanto importante per emancipare dalle suggestioni del linguaggio che tanta parte hanno nelle dispute filosofiche.

Nell'altro ramo del Liceo che, secondo il concetto della Commissione Reale, dovrebbe essere caratterizzato da un maggiore sviluppo dato allo studio delle lingue e letterature moderne, e agli insegnamenti più direttamente connessi alla vita e alla civiltà contemporanea, potrebbe invece essere conveniente l'occuparsi dei problemi filosofici attinenti ai vari aspetti della vita sociale, in particolare lo studio di quelle parti della psicologia, individuale comparata, che maggiormente interessano per le loro applicazioni pratiche (alla pedagogia, all'apprezzamento delle testimonianze, alla valutazione delle responsabilità, al funzionamento degli organismi amministrativi, industriali, politici, giuridici, ecc.).

A favorire, e a rendere possibile, una tale differenziazione dell'insegnamento filosofico nei diversi rami del Liceo, molto efficacemente contribuirebbe ogni provvedimento che, come quello già stato proposto in seno alla Società di Filosofia, relativo all'istituzione di una « Facoltà filosofica », tendesse a rompere, o almeno ad allentare, il vincolo troppo stretto che, nei nostri ordinamenti universitarii, lega la Facoltà di Filosofia a quella di Lettere, e a rendere più accessibili gli studi filosofici, e l'eventuale conseguimento di abilitazioni didattiche corrispondenti, anche a giovani che abbiano compiuto i loro corsi di studi nelle altre Facoltà specialmente in quella di Scienze e in quella di Diritto.

È un punto questo nel quale le esigenze pedagogiche, relative alla preparazione di buoni insegnanti per le nostre scuole secondarie, presenti e future, s'accordano perfettamente con quelle, puramente scientifiche, di un insegnamento universitario della filosofia che veramente adempia all'ufficio — sempre più importante — di prevenire e moderare le intemperanze, gli esclusivismi, le deformazioni intellettuali, inerenti ai diversi indirizzi di specializzazione professionale e scientifica, e che si avvicini, per quanto è possibile, anche per questo riguardo, all'ideale indicato da Platone col definire la « dialettica » come una veduta panoramica delle parentele e connessioni tra i vari ordini di scienze (σύνοψις τῆς οἰκειοτήτος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων).

GIOVANNI VAILATI.

Scuola laica.

I.

Discussioni odierne.

La laicità della scuola è all'ordine del giorno del VI congresso nazionale della Federazione tra gl'insegnanti delle scuole medie [1]) e del II della Società filosofica italiana [2]).

Del primo, anzi, è il tema primo. Una delle due relazioni a stampa [3]) conclude « per la laicità del personale insegnante nelle scuole dello Stato » (pp. 1; 33-36) ossia per l'esclusione dei ministri di culto dalle scuole e, in generale, fida troppo per la laicizzazione della scuola, su mezzi estrinseci (pp. 12; 27-31).

L'altra relazione [4]) sulla premessa filosofica della realtà del divino, della sua immanenza, della sua realizzazione nello Stato (pagg. 2-3; 5), quindi dell'assurdità intrinseca della separazione dello Stato dalla Chiesa (§ 2, pagg. 2-3), afferma che laici, più o meno, sono sempre stati lo Stato e la scuola (§ 3, pagg. 4-5); trova assurdo il concetto della neutralità della scuola laica (§ 11, pag. 14): negativo cioè,

---

[1]) Napoli, 24-27 sett. 1907.

[2]) Parma, 25-27 sett. 1907. Nella circolare relativa del Consiglio Direttivo della Società è annunziata una comunicazione del prof. G. Tarozzi sul *Problema della scuola laica in Italia*.

[3]) « VI Congresso Nazionale della Federazione fra gl'insegnanti delle scuole medie ». Tema I, Scuola laica, pp. 36, rel. Alberto Fioravanti. Modena, 2 giugno 1907.

[4]) « Relazione 2.ª pp. 22, rel. Giovanni Gentile, Palermo, 29 agosto 1907 ».

in buona sostanza, vuoto il concetto di laicità come non confessionismo e libertà assoluta della ragione. È questo un concetto tenacemente ricorrente dell'a. (pagg. 2, 9, 11-13). La Federazione, se vuole occuparsi seriamente della laicizzazione delle scuole, deve mutarsi in un'accademia filosofica per determinare il contenuto concreto della laicità, (pag. 19) ossia deve dar fondo a tutte le filosofie, ossia, dico io, la Federazione deve sfasciarsi. Le scuole dello Stato per essere veramente cioè concretamente laiche, con un proprio contenuto, dovrebbero mutarsi, secondo l'a., in tanti tempietti spiritualmente omogenei (pag. 22), laicamente dommatizzanti (pag. 8), con tutti i diritti intellettuali e morali per i docenti, con tutti i doveri intellettuali e morali per i discenti e nessun diritto da parte loro di fronte al maestro; tempietti, d'onde gli alunni dovrebbero uscire ad immagine e simiglianza non del padre eterno, ma del maestro, compresa la chierica, se questi l'ha; pupazzetti automatici sul suo modello, pei quali la rivendicazione della propria personalità sarebbe, peggio che bestemmia, eresia da estirparsi (§ 13, pagg. 16-17). Nelle scuole elementari pare che l'a. pensi si debba insegnare la *religione* o, forse, interpreto, la *religiosità*, non questa o quella religione (pag. 20) [1]).

[1]) Il Gentile non formula le sue conclusioni. Ma ci sono, altro che ci sono. Meno la separazione della Chiesa dallo Stato, l'abolizione di ogni insegnamento religioso nelle scuole elementari, l'esclusione dei ministri di culto dalle scuole (nn. 1, 4, 6 delle conclusioni della relazione del Fioravanti; meno l'avocazione degli asili infantili dal Ministero dell'Interno a quello dell'Istruzione, e quella delle scuole elementari dai Comuni al Governo, di cui tace, ma che entrano benissimo nella logica del suo indirizzo (nn. 3, conclusioni 1.ª relazione); meno le questioni dei limiti di età, delle riforme della legge delle pensioni, del ruolo unico, dell'indennità di residenza (nn. 9 e 10 conclusioni anzidette), di cui tace, giustamente, chè non si capisce che abbian che fare colla laicità della scuola — i rimanenti mezzi indicati dal Fioravanti, cioè l'accrescimento del bilancio dell'I. P., la statistica e la vigilanza delle scuole non governative, l'accrescimento delle scuole femminili, la scelta del personale direttivo sulla base di titoli prevalentemente morali, l'aumento ed il decoro dei mezzi materiali, edifici, gabinetti, palestre, etc., e il ritiro del pareggiamento alle scuole confessionali (nn. 2, 5, 7, 8, 11, 12 concl. Fior.), come quelli che rappresentano l'attuazione pratica del

Chi conosce quel meraviglioso edificio tutto d'un pezzo del *Cavour e libera Chiesa in libero Stato* del Vera sa benissimo come, smantellate le due o tre premesse su cui si fonda, tutto d'un pezzo anche crolla quell'edificio.

Il Gentile non vede che la questione della laicità dello Stato e delle sue istituzioni è oramai solo un problema di politica e di legislazione *per lo Stato*, non più di filosofia, come sostenni altrove [1]). E può essere, finalmente, solo un problema di diritto e di politica perchè filosoficamente e storicamente si è maturata in quel concetto corrente, pel Gentile dozzinale e superficiale, ch'è come il *terreno neutro* di tutte le filosofie degne del nome. Quel terreno neutro appunto ha reso e rende possibile la politica e il diritto dello stato laico.

Insomma, le proposte e i concetti sopra esposti costituirebbero, se prevalessero nelle deliberazioni che i due congressi sono per prendere, un serio pericolo per la libertà scientifica nella scuola, a mio modo di vedere.

---

concetto della concorrenza nella libertà tra i due tipi di scuole, le laiche e le confessionali, non possono non avere l'adesione di G., che quel concetto appunto ripete, come di chiunque voglia assicurata politicamente e giuridicamente la laicità della scuola.

Il lettore vedrà che senza separazione non è intelligibile, per me, alcuna laicità, che l'abolizione dell'insegnamento religioso dalle scuole elementari scaturisce logicamente dalla laicità. La religiosità non si insegna. È questione di coraggio morale, solo, non di logica, quell'abolizione. Tutto un sistema, poi, di politica ecclesiastica concreta e di azione sociale e una serie di singole questioni distinte e concrete per ciò che concerne le scuole non governative, o la unione del Ministero dei culti col Ministero della scienza e della pubblica educazione, com'è, ad es., nella Francia, che ci ha dati gli esempi che ci ha dati, si connettono colla scuola laica. E s'intende che se esciita la religione, non sottentra la filosofia, resta il vuoto. Ma qui lo Stato non c'entra, salvo che per assicurare alla filosofia nel suo ordinamento scolastico il posto che le spetta. Nel contenuto filosofico, pur che sia filosofia, lo Stato non ha che vedere.

[1]) « *Politica e legislazione del Regno d'Italia al lume del neogiurisdizionalismo e delle sue premesse filosofiche* » discorso tenuto il XX settembre 1903 al teatro Verdi di Salerno. In *E. Calenda: Politica* (*Discorsi, lettere, discussioni*). Napoli, L. Pierro, 1906, P. I; in P. II in corso di stampa.

Questa è una delle ragioni di questo scritto.

L'altra è data, oltre che dal vigente ordinamento scolastico della filosofia nell'insegnamento superiore in Italia, da un voto di filosofi italiani circa la libertà didattica nella loro disciplina nella scuola secondaria fatto la prima volta che si sono riuniti a congresso, lo scorso anno. Eccolo: « *che il programma per l'insegnamento della filosofia sia tracciato nelle linee più generali, restando all'insegnante la più ampia libertà nei modi, nelle forme e nell'indirizzo dell'insegnamento* »[1]).

La libertà didattica in filosofia, già inceppata nelle scuole superiori dagli ordinamenti vigenti, secondo il pensiero non solo mio ma enunciato già autorevolmente da altri, sarebbe maggiormente minacciata, ora, secondo dimostrerò nell'ultima parte, pur nella scuola media, nella quale trovasi, in sostanza, già vincolata da quei medesimi limiti che le sono imposti all'università dalla legge e dal costume prevalente tra noi, da quel voto, consacrato, ormai, negli *Atti* del primo anno di vita della Società filosofica italiana[2]). In filosofia libertà didattica e libertà filosofica fanno uno. E poi in fatto di restrizione, o si dica anche solo di modificazione o solo di interpretazione della libertà, si sa d'onde si comincia, non dove si può arrivare.

La parte tecnica della politica, tra cui quella scolastica, è oggi fatta o, almeno iniziata, preparata, spinta in certe direttive dalla multiforme attività e discussione e, infine, dalle regolari deliberazioni delle diverse organizzazioni professionali. Un libro, una lettura di accademia o una scrittura di dotte riviste in queste questioni non hanno oggi efficacia pari. È il quarto d'ora — forse lungo quarto d'ora — delle organizzazioni professionali. Trasferiamo anche noi

---

[1]) Approvato a maggioranza.

[2]) « Atti del primo convegno della Società filosofica italiana », Milano, 20 e 21 settembre 1906. Bologna, Tipografia di Paolo Cuppini, via Castiglione 8, Vecchi palazzi Pepoli, 1907; pp. 220 — PP. 18, 19, 119-120, 129-130.

la discussione dall'accademia nel loro seno, poi che i loro voti richiamano oggi, nei regimi democratici, l'attenzione del legislatore e dell'uomo di governo ed hanno probabilità di tradursi in articoli di leggi e di regolamenti.

II.

La libertà nella scuola secondo la storia e la psicologia.

E per un'altra considerazione di ordine generale sono le questioni accennate importanti.

La storia della libertà nella scuola — strettamente connessa con le altre forme di libertà, la religiosa, la civile, la politica etc. — sino alla cronaca contemporanea e la più elementare scienza della natura e della società umane ci ammoniscono con la prova ineluttabile dei fatti che non è vero che *ubi spiritus, ibi libertas*, chè non di solo spirito, purtroppo, è intessuta la vita e la storia umana, chè non puro spirito è lo stesso spirito umano. Sono ambedue, la storia e la psicologia, al proposito, a dirla subito, senza ambagi, tutt'altro che confortevoli.

Per ricostituire la tradizione della libertà nella scuola in Europa bisogna saltare dai tempi aurei della Grecia innanzi l'era volgare a quest'ultimo mezzo secolo, segnato dalla conquista del potere e dall'industrialismo della borghesia. L'assoluta libertà del pensiero fu più che un'alba, fu uno splendido meriggio nelle scuole filosofiche dell'antica Grecia. Al suo paragone, alba veramente è appena il riconoscimento della libertà scientifica nelle università dal secolo scorso in poi. L'estrema sinistra del pensiero speculativo, politico e sociale in Grecia non conobbe le persecuzioni dell'estrema sinistra negli atenei di Europa nel secolo XIX. I sofisti, che davano insegnamenti, che, praticati, avrebbero reso impossibile lo stesso consorzio umano, non trovarono altro limite e correttivo che in altre scuole filosofiche: nella socratica, nella platonica, nell'aristotelica. In Europa la medesima estrema sinistra è stata qualche

volta cacciata dagli atenei, non più che in quest'ultimo decennio. Dove dal potere legistativo e dall'esecutivo, ad es. in Germania, malgrado l'invitta solidale resistenza del corpo accademico, come si verificò pel libero docente di fisica dell'Università di Berlino, Alberto Arons, socialista militante. Dove ad iniziativa e per lunga vergognosa persecuzione dello stesso corpo accademico, contro, anche, le difese del potere esecutivo, come avvenne in Italia pel deputato socialista Ettore Ciccotti, libero docente e professore straordinario di storia antica successivamente in due nostri istituti superiori. È importante mettere in sodo che tanto nell'uno quanto nell'altro caso non furono punto messi in discussione dai corpi scolastici il carattere, il valore, la probità scientifica del loro insegnamento, anzi furono espressamente riconosciuti [1]).

Confermano questi casi che l'irrazionale — ad esempio l'istinto di conservazione delle classi al potere — è anche esso immanente nella storia e che con esso deve fare i conti, nel circolo perenne tra il pensiero e il fatto e tra il fatto e il pensiero, la ragione, anche adulta, anche rappresentata dai suoi sacerdoti, almeno per ufficio. Ieri è stata la volta del socialismo, oggi può esserlo del sindacalismo, domani di... ciò che la storia ci apporterà.

E non può nemmen dirsi in modo assoluto che solo interessi politici e sociali possano oggi minacciare, ancora, la libertà scientifica dentro la scuola.

---

[1]) V. i particolari in L. Credaro: *La libertà accademica*. Discorso inaug. a Pavia 15 nov. 1900. Pavia, Bizzoni, 1900. — Nei casi Arons e Ciccotti si colpiva assieme la libertà scientifica e la libertà politica dell'insegnante. — Nel caso del prof. Maffeo Pantaleoni, ordinario di Economia politica all'Università di Napoli, che non ebbe seguito a causa delle sue dimissioni da professore e del suo passaggio all'Università di Ginevra, fu in giuoco solo la libertà politica dell'insegnante. *Oltre* che processato a Milano per reato di stampa per avere, dopo Adua e *quella* pace accennate al « signor che tutti sanno » fu deferito dal ministro dell'I. P. al Consiglio Superiore dell'Istruzione. Il Pantaleoni ha ritenuto e ritiene che la maggioranza gli sarebbe stata contraria, se non fossero intervenute le sue dimissioni, sebbene in tre soli casi il professore possa sospendersi o rimuoversi dall'ufficio: per mancanza all'onore, al dovere scolastico e per... eterodossia.

Anche nella Germania, instauratrice nell'era moderna della libertà scientifica dell'ateneo, anche nella dotta Germania, pur dopo l'illuminismo dei suoi massimi ingegni, ai noti *ordini di gabinetto* al settantenne Kant ed al licenziamento minacciato ai suoi colleghi a cagion delle loro dottrine, all'espulsione di Fichte dall'università di Iena per eterodossia, all'assistenza della polizia nelle aule dove insegnava Schleiermacher, alla rimozione dalla cattedra dello storico Arndt (1820), sono seguiti i casi di Strauss (Tubinga, 1835), Biedermann (Lipsia, 1845) Prantl (Monaco, 1851). E il 25 aprile 1865 gl'insegnanti dell'università di Gottinga dovettero sorbirsi precetti per le loro lezioni dal loro re nel suo discorso inaugurale del nuovo edificio universitario.

Ed in Italia, in giorni assai meno lontani da noi di quelli accennati, sono stati tipici due casi, uno di ammonizione, l'altro di sospensione temporanea dalla cattedra e dallo stipendio di due insegnanti secondarî di filosofia, a cagione, solo, si noti bene, delle loro dottrine filosofiche, non mettendo punto in questione anche in questi casi l'amorosa diligenza, il sapere, il profitto e il più austero disdegno dallo spirito di preselitismo antiscientifico dei due insegnanti. Il primo è ormai celebre per la celebrità del colpito ed è quello del professore Roberto Ardigò del liceo di Mantova (17 dic. 1880); l'altro è quello del professore Giuseppe Caldi del liceo di Cesena (ag.-sett. 1899).

Bisogna, ad onore del vero e delle tradizioni in generale liberali del nostro potere politico in materia di libertà d'insegnamento, soggiungere che in ambedue questi casi l'iniziativa partì da burocratici di corta vista preposti alla direzione dell'istruzione secondaria, non dai ministri dell'istruzione, che forse seppero niente e quando seppero dello scandalo cercarono di riparare come poterono [1]).

---

[1]) Un certo Tenerelli, nel caso dell'Ardigò. Era ministro dell'I. P. Francesco De Sanctis e pres. del Cons. Benedetto Cairoli. Dai documenti e dalla polemica di allora pubblicati dall'Ardigò (*Op. fil.*, v. VI 1894) si è autorizzati a cavare che De Sanctis dovette sapere l'ammonizione di quel suo segretario generale a cose fatte. Nel caso del prof. Caldi l'iniziativa partì pure dal burocratico preposito allora all'istruzione secon-

Bisogna altresì ricordare che la libertà scientifica non fu creazione della scuola. Per contrario, le università opposero tenace resistenza al nuovo costume. E s'intende. L'università colse il frutto della libertà scientifica quando tutte le altre condizioni e fattori della civiltà, co' quali quella maturò, lo permisero. Si sa poi che la libertà scientifica è radicalmente negata ai professori italiani dalla legge fondamentale dell'istruzione (art. 106 legge Casati). Certo, essa è in connessione coll'art. 1 dello Statuto ed ha lo stesso valore di quello, anche per esplicite interpretazioni del Parlamento. Ma è... legge ancora. E andatemi a toccare l'articolo 1 dello statuto! Il giorno in cui la reazione imperversasse al potere, quel giorno si vedrebbe se quegli articoli hanno solo un valore.... storico, come noi insegniamo.

La più elementare osservazione scientifica, poi, della natura e della società umana confermano e ci spiegano questa storia, chè, si sa, la storia, la psicologia e la sociologia non sono che aspetti diversi di un medesimo accadere.

La negazione della libertà, l'intolleranza è alla radice della vita, della personalità e della società e rampolla ed è inseparabile dalla stessa libertà.

L'istinto della vita è espansione, irruzione a spese di tutto ciò che giova alla conservazione e alla migliore conservazione sua. Importa insieme all'adattamento di condizioni interne alle esterne, eliminazione, reiezione d'impedimenti e, in generale, di tutto ciò che le è sfavorevole. La personalità, tutta la personalità, cioè pensiero, sentimento,

---

daria, certo Chiarini. Il brutto è che il C. S. ha legato, pare, le mani ai ministri per rendere giustizia al Caldi, poichè esso, il C. S. approvò la sospensione di lui per 15 giorni dallo stipendio e dall'ufficio e gli negò il suo assenso per la libera docenza in filosofia teoretica, contro il parere favorevole della facoltà filosofica di Roma. Risulta da una petizione a stampa, che non conta chiacchiere, del 25 marzo 1903 del prof. Caldi alla Camera dei deputati e da un'articolo di fondo dell'*Avanti!* a. III, n. 934, 23 luglio 1899 che non altro che il suo metodo sperimentale di filosofare è la cagione di questi suoi guai nella carriera didattica! Dei ministri il prof. Caldi non si duole. Han cercato di compensarlo con le residenze.

fantasia, volere, azione è affermazione di sè, reazione, spesso ribellione a ciò che è difforme o contrario al proprio essere spirituale. Spessissimo è reazione di sè a se medesimo, base dell' auto educazione e dell' auto-perfezionamento. Il carattere morale non esiste senza determinate organizzate tendenze e idealità invitte nell' affermarsi, non esiste senza scatti, senza poderosi disconoscimenti di falsi valori, senza rinuncie, che sono altrettante forme negative d' intolleranza e possono assurgere al sacrificio. Quanto più complessa e forte è la personalità tanto maggiore è la sfera delle sue intolleranze spirituali (che non sono a confondersi con le violenze, chè, per contrario, quelle, spesso, sono vere e proprie sofferenze), tanto maggiore è la sfera del suo aggiogamento di altri spiriti di sè. L' intolleranza, che è condizione di vita spirituale, divien violenza nella famiglia, nella chiesa, nello stato, nelle diverse sfere sociali quando è alimentata da elementi non ideali, ad es: da basse passioni sensuali, da interessi non morali, da fanatismi di qualunque specie, da angustia d' intelligenza o di coltura etc. E che altro è, in fondo, l' organizzazione sociale e politica se non un equilibrio instabile tra organizzazioni d' interessi, tra classi, correnti spirituali spesso faziose, tra partiti e circoli sociali, tra iniziative e spiriti inquieti diversi e antagonistici? Certo, l' organizzazione stessa sociale e politica non sarebbe possibile senza una certa sintesi risultante dalle antitesi (consubbiettività, unità sociale = linguaggio, opinione publica, costume, governo, religione etc.). Ma questa unità sociale è essa stessa razionale intolleranza socialmente e politicamente stabilita di certe intolleranze che renderebbero impossibile la vita, il consorzio, l' attività e lo sviluppo delle personalità.

Se questo c' insegna l' osservazione storica e psicologica è lecito domandarsi che cosa significa che lo Stato « a ri-
« gore non può essere e non fu mai non laico, che la scuola
« dev' essere laica, *perchè di sua natura essa è laica; e a*
« *rigore non può dirsi che sia stata mai o possa esser mai*
« *non laica.* Che intorno a questo punto non può cader
« dubbio: *perchè è essenzialmente laica, perchè è stata sempre,*

« *come ha potuto, laica,* anche quando pare che sia stata la « negazione della laicità, non (?) possiamo affermare *la ne-* « *cessità della sua sempre maggiore laicizzazione* (?) »[1]). La scuola sarebbe per sua natura laica pel solo fatto che è scuola, ossia plasmatrice di anime, formatrice di neutralità « perchè la libertà irreprimibile dello spirito vi si esercita malgrado tutti i programmi » anche nelle scuole confessionali (p. 19) « checchè si sia creduto e pensato d'influssi estrinseci » (p. 4). perchè la teologia della scuola confessionale, anche quando la filosofia è sua ancella, è sempre un prodotto della filosofia, cioè della ragione, una creazione di essa, della filosofia.

Ora in questa interpretazione è stranamente violentata la storia e mutato arbitrariamente il significato accertato delle parole. Può dirsi la teologia naturale, ossia il teismo, un prodotto della filosofia, il che anche storicamente è vero, non la teologia positiva, che suppone rivelazioni e miti, di cui è creatrice la fantasia popolare ignorante e commossa, non i dogmi, di cui sono fondatori i sacerdozii, non i liberi filosofi. E i dogmi nelle ere confessionali dello Stato erano un dato e un punto di partenza fisso, immobile, pauroso, pel filosofo, anche perchè sanzionato dal potere civile.

Nello Stato laico le *manifestazioni del pensiero* anticonfessionista, antidommatico, in generale areligioso, irreligioso, ateo sono garantite dalla legge, dentro e fuori la scuola. Di questo si tratta essenzialmente, ma non solo di questo, chè lo Stato non garantisce la libera manifestazione del pensiero, se già lo spirito, interiormente, non ha superato le teologie. E dire che lo spirito nella sua interiorità è incoercibile, non ha senso, se con ciò si vuol significare che esso, perciò solo, è veramente libero intrinsecamente. Nello stato laico spariscono, ossia non hanno più riconoscimento legale gli istituti della censura ecclesiastica, dell'indice e dell'inquisizione etc. e dentro l'università l'istituto del *cancellarius supremus,* ossia del rappresentante del papa in persona del vescovo con competenze e funzioni scienti-

---

[1]) Gentile, § 3 pag. 4-5.

fiche, didattiche, disciplinari e perfino giudiziarie — perdurato qua e là sino al secolo XVIII. Quegli istituti sono appunto dei limiti *ab extra* al pensiero. L'*auctoritas*, che non è pensiero, sovrapposta al pensiero (dogma), divien quegli istituti. Finchè vigono, quando la fiamma interiore dello spirito emancipato sia per da se stesso, cioè dai suoi gradi e forme inferiori, supera quei limiti e infrange quell'*auctoritas* colla parola divulgata, scritta o parlata, come capitò ai Ruggero Bacone, ai Bruno, ai Vanini, docenti, ed a Campanella, cui fu sempre negato cattedra etc. quello spirito è martoriato e spento. Certo, anche nello Stato e nella scuola confessionisti può esistere la ragione gaudente ed affermante il suo dominio assoluto, non, s'intende, una ragione impersonale, cosmica, ma una ragione concreta, che veste panni nelle persone di A, B, C. etc. Ma non è questa ragione o questo grado e forma di ragione ancora *instituita*, ossia riconosciuta nelle leggi e fatta essa stessa legge e potere politico in quello Stato che è sempre stato detto e si dice tuttora teocratico, non laico, confessionista, assoluto. Allorchè la natura, cioè il soggetto e l'oggetto assieme, diviene, nel soggetto, coscienza e conoscenza logica, cioè ragione, e questa riconosce sè creatrice di tutti i valori, cominciando da dio; e poi, a traverso una storia millenaria, si fa Stato, ossia organizzazione politico-giuridica della società umana, ecco lo Stato laico, e la cosidetta *separazione*. Che significa questa? Forse il parallelismo che ha risonato testè nell'anno di grazia 1907, nel nostro parlamento per bocca del capo del governo? Sarebbe come dire uno Stato, se non più sopra allo Stato, tuttora però a fianco dello Stato! È ciò cui mira la teocrazia spodestata, anche perchè la posizione della Chiesa cattolica nello Stato italiano è, giuridicamente, quella di un'associazione che non ha sottoposto i suoi statuti, il suo diritto canonico all'approvazione dello Stato. Questo non importa che il diritto canonico possa essere oggi altro che un ricordo storico dov'è contrario al diritto pubblico e privato dello Stato e allo spirito di morale laica che l'informa. Per contrario lo Stato odierno ha e non può non avere il diritto di *exequatur* non solo nella materia benefi-

ciaria, ma anche nella materia statutaria delle chiese, per garantire il suo diritto e la sua morale laica. Statuti nuovi, cioè, e riti di qualunque chiesa immorali, incivili o contrarii al diritto comune vigente non sono e non possono essere tollerati nello Stato laico. Nulla è, dunque, fuori dello Stato. Ma le chiese sottoposte in tutto e per tutto agli ordinamenti politici e giuridici dello Stato, come ogni altro ente collettivo, *ne sono separati,* come ogni altro ente collettivo, e i cittadini stessi, *nell' ordine filosofico.* Ecco la *neutralità* in materia religiosa, ben intelligibile, dello Stato laico. Diversamente esso non sarebbe laico, ossia razionale, ossia tollerante, ossia intollerante delle intolleranze che attentano alla libertà dello spirito, cioè alla *libertà delle sue manifestazioni,* anche di quelle inferiori e già superate nella scienza, nella coscienza collettiva, nelle istituzioni, ma non così superate che non rivivano sempre, perchè anche l' irrazionale, ripetiamolo, è immanente nella natura, nella vita, nella storia. Onde non è prevedibile la cessazione del conflitto tra lo Stato e lo spirito teocratico. Ecco il giurisdizionalismo odierno, ma separatista, ma incompetentista, non confessionista, a differenza dell' antico [1]). È negativo, vuoto questo giurisdizionalismo? Una linea al di là, esso negherebbe se stesso, sarebbe, cioè, una tirannide spirituale e politica, con contenuto diverso od opposto, ma in tutto il resto identica alla teocratica. Lo stato laico è, nel senso esposto, il pantheon di tutte le divinità, di tutti i dogmi, di tutte le filosofie. La libertà assoluta della ragione è, dunque, un concetto ben positivo, se ha prodotto questa *storia ben certa:* lo spossessamento civile e politico dei sacerdozî, con quel che l' accompagna e ne consegue.

III.

La libertà nella scuola e i suoi limiti.

Nel contrasto d' interpetrazioni religiose e filosofiche dell' Essere e di correnti sociali e politiche diverse ed op-

---

[1]) V. E. Calenda, disc. cit.

poste, nessun veto può essere scritto sulla soglia della scuola a nessuna dottrina, a nessuna fede *pur che sia scientifica.* Uno è il circolo della vita, della scienza, della scuola. Certo, la scuola come istituto di Stato suol essere tardigrada rispetto al moto storico e scientifico, in certo modo come la giurisprudenza rispetto al diritto.

E s' intende. Essa è il tempio essenzialmente della prova logica, storica, sperimentale e delle opinioni che, per lo meno, non la contraddicano. E la prova suol susseguire all' intuizione del nuovo. Pure, come già la giurisprudenza fu qualche volta e accenna ancora oggi ad essere anticipatrice del diritto [1]), così fu ed è qualche volta la scuola nel senso d' istituto di Stato, nunzia della scoperta o delle nuove vedute filosofiche, storiche, sociali.

È, dunque, illimitata la libertà dell' insegnamento?

Quando si dice, come diciamo noi: la scuola è il tempio della *scienza e di ogni fede scientifica,* si segnano chiaramente i limiti tra il magistero dello Stato e quello della chiesa, tra la sfera dell' uno e quella dell' altro.

Non alla sola fede religiosa in quanto è propriamente pura e sola fede religiosa, cioè acritica, ascientifica, intangibile, fiduciaria, puro oggetto e fervore di sentimento, di fantasia, di volontà, *oggettivamente* ininsegnabile, incomunicabile perchè non è nè verità di fatto nè verità di ragione, ma a qualunque fede di qualsiasi altro contenuto (filosofico, sociale etc.), che rivesta i medesimi caratteri anzidetti deve

---

[1]) Diritto pretorio di Roma, formazione del diritto in Inghilterra per opera dei *judges.* In Francia le sentenze del giudice Magnaud, raccolte e commentate in Italia. Qui stesso, la famosa sentenza del presidente della Corte di Appello di Ancona, prof. Mortara, pel voto alla donna. In Germania, la così detta scuola del « diritto libero ». V. *Gneus Flavius* (pseudonimo): *Der Kampf um die Rechtwissenschaft,* Heidelberg, 1906, ch' ebbe in pochi giorni parecchie edizioni e suscitò discussioni nel campo dei giuristi della scuola tradizionale (J. Unger etc.) dalla quale si distingue questo movimento « romantico » della giurisprudenza (Enreich etc.), che mira alla *freie Rechtsfindung, freie Rechtsbildung, freie Rechtsschöpfung* in casi specificati. Il giudice non sarebbe più il « servo della legge », ma addirittura il creatore, specialmente quando quella tace, e ciò già secondo il progetto di codice civile svizzero del 1900.

chiudersi in faccia la porta della scuola di uno Stato laico. La propria sede di quella specie di fedi, dogmatismi e proselitismi non è la scuola — di *qualunque grado, cominciando dall' asilo infantile* — ma la chiesa, la famiglia, il comizio, la stampa quotidiana etc.

Lasciando stare la scienza del fatto religioso (mitologia comparata, storia delle religioni e delle chiese, psicologia della religione etc.) che è scienza di fatti come ogni altra scienza, la stessa fede religiosa ha diritto di cittadinanza nella scuola dello stato laico in quanto è quella tale enciclopedia filosofica, che ogni grande religione ha costruita sulle basi del sapere scientifico e filosofico acquisito, a giustificazione e a difesa della propria dommatica, contro, appunto, quel sapere scientifico e filosofico eterodosso e che si rinnova parallelamente alle scoperte scientifiche e alle nuove induzioni e costruzioni filosofiche eterodosse. Esempio il tomismo. Esempio il neo-scolasticismo d' oggidì (Mercier etc.) e, in generale, le dottrine teologiche, filosofiche, sociali e politiche, perfino dommatiche della sinistra e della estrema sinistra cattoliche, vecchie di secoli, naturalmente, anzi congemine all' ortodossia cattolica e di cui il *modernismo* attuale è la continuazione. Questa teologia razionale, questa filosofia, questa psicologia etc., indipendentemente dal loro valore, non possono essere ragionamento, speculazione, critica, accertamento di fatti, saggio di se medesime sulla cote delle dottrine diverse, specialmente delle opposte. Insomma, la fede religiosa, come qualunque altra fede, ha anch' essa diritto di cittadinanza nella scuola dello stato laico in quanto può essere anche coscienza storica, filosofica, critica, scientifica. Che se così fatte filosofie stanno oggi negli stati di più avanzata cultura fuori l' ateneo, ciò è uno stato di fatto spontaneo, non di diritto. È naturale che commissioni scientifiche autonome, legittime interpreti e custodi del patrimonio del sapere in un dato momento storico, non aprano loro il varco delle università, quando non si trovano di fronte un Agostino, un Tommaso, un Rosmini, un Laberthonnière, etc. i quali, d' altra parte, si troverebbero oggi nelle università come tanti pesci fuor d' acqua, non solo rispetto

ai loro colleghi, ma anche di fronte agli scolari, il cui spirito trovano nella maggioranza preformato in senso diverso o contrario. Onde queste forme di sapere si creano i loro organi anche laici (riviste di Mr. Talamo, di Mercier etc.), perfino le loro università (Lovanio, Friburgo etc.) con vantaggio loro e nostro. Chè ogni religione è portata a porsi come governo di anime e reggimento assoluto di popoli essenzialmente perchè si assume come sapere universale assoluto, come tutto il sapere, come il solo sapere, non distinguendo tra verità scientifica e verità filosofica da una parte e, dall' altra, verità (mi si lasci passare la contraddizione in termini) di pura fede o di sentimento. E perciò ogni religione positiva è intrinsecamente intollerante, e della libertà, che ha sempre invocata nei tempi maturi e invocherà sempre, tende ad abusare, radicalmente e inconsciamente negandola per forme di religione, di pensiero e d' istituti diversi dai propri. Il cosidetto « Sillabo del dottor Ermanno Schell », teologo dell' università di Würzburg, ossia il primo protocollo 24 gennaio 1904 e il secondo protocollo 6 dicembre 1905 resi dinanzi al vescovo Ferdinando di Würzburg (e di cui l' originale trovasi nell' archivio di quella diocesi e una copia in Vaticano), coi quali lo Schell ha dovuto ritrarre, innanzi di morire, una ad una, le proposizioni della sua *Dommatica* condannate dalla Chiesa; la così detta « Lega di Münster contro l' indice e per la Cultura » e la famosa relativa petizione a Pio X, sventate testè dal Vaticano; il « Decreto della Sacra Romana e Universale Inquisizione » condannante 65 errori moderni contro la fede ed i costumi, del 3 luglio ultimo e diffuso il 18 luglio, trentasettesimo anniversario del dogma dell' infallibilità papale e noto come il nuovo Sillabo di Pio X; infine, la odierna enciclica contro il modernismo etc, sono la milionesima fresca prova storica della psicologia e della logica di qualsiasi ortodossia.

Se anche la scienza e la filosofia sono fedi, i caratteri loro, prescindendo dal contenuto, sono diversi da quelli della fede religiosa. Quelle sono, in fondo, non altro che fiducia obbiettivamente fondata e dimostrabile nei metodi tecnici

della scienza e logici della filosofia e nei loro risultati. Sono entusiasmi legittimi per la verificazione, sperimentale o storica, d'intuizioni, d'ipotesi, etc. Sono razionali aspettative dell'identico in casi identici. Mai l'entusiasmo della scienza e della filosofia mette in dubbio il valore della prova, la distinzione tra il certo, il probabile e il verosimile e i loro diversi gradi. Mai è entusiasmo per l'indimostrabile e l'inverosimile.

La scuola laica è, dunque areligiosa, non irreligiosa.

2.° Non possono coesistere in essa il diritto della libertà di pensiero e quello di negarla, il diritto della verità e quello dell'errore. Per l'errore non c'è libertà. Onde gli ispettori dello Stato hanno il diritto di assodare non solo la moralità, la dottrina, il metodo degl'insegnanti e il profitto della scolaresca, ma anche, e certo con cauto fondamento e con piena responsabilità loro, se, p. es., un professore insegni che il periodo dell'evo medio non è mai esistito (come poco addietro si diceva sostenesse un professore francese di storia) o la verità del sistema tolemaico, la falsità delle leggi di Newton, la quale ultima ho letto io in un libro contemporaneo, che posseggo, di un dottore o professore italiano, non ricordo.

3.° La libertà ha limiti secondo i diversi gradi di scuola e più propriamente, si badi, la libertà didattica, non quella scientifica, chè l'insegnante, checchè insegni e in qualunque scuola insegni, se è pari al suo ufficio, insegna con tutto il suo spirito, che in uno stato laico sfugge a qualunque sindacato. Si tratta, dunque, di limiti alla libertà di programma, specificato nelle scuole di primo grado, determinato per argomenti generali nella scuola secondaria, meno che per la filosofia, per la quale testè è stata invocata anche quella determinazione, quando pur quella solo delle discipline filosofiche da insegnare è antifilosofica sia nella scuola secondaria non meno che nella superiore (c. I e appresso). All'università nessun limite al programma, salvo quello dato dai confini della disciplina, onde s'intitola la cattedra, ed anche questo va inteso *cum grano salis,* chè il sapere è uno, come uno è il Reale. Sono intuitive le ragioni pedagogiche

di questa graduazione, se la scuola non deve fallire al proprio compito nei suoi diversi gradi. È ciò che gl'insegnanti provetti sanno bene e praticano, mentre i novellini amano spesso *ascoltarsi* insegnando. Perciò, anche, lo Stato greco vigilava l'insegnamento inferiore per quanto, invece, lasciava perfettamete libero quello superiore.

4.° È implicito nei limiti suddetti un altro essenzialissimo, intorno al quale maggiore è il dissenso. Se la scienza, partecipa della fede e la fede può partecipare della scienza nel senso sopra spiegato; se la scienza non è l'opinione, e perciò e pel rispetto cui ha diritto l'individuazione *in tutti i suoi gradi e forme,* nella società, nello Stato, nella scuola, *la scienza rigorosamente intesa è il campo del diritto del docente, il mero opinabile è il campo del diritto del discente, in tutti i gradi della scuola.*

Il diritto alla fede, a qualunque fede è sacro anche nel discente. L'*individuum ineffabile,* quel sostrato inafferrabile e incomunicabile che differenzia inesauribilmente gli esseri umani nel sentire, nel piacere e nel dolore, nella fantasia, nel pensiero, nell'azione è sacro anche nella scuola. Solo le scuole che ammettono l'assoluto e pretendono di averlo in pugno, osano, stranamente fraintendendo la funzione educatrice, formatrice della scuola, che oggi ho letto per la prima volta come sinonimo *sic et simpliciter* di laicità (?), osano scrivere che il « santuario della coscienza » dell'alunno è una banalità di cui bisogna vergognarsi e che « noi vi « dobbiamo entrare e toglierci in mano l'immagine che già « vi è posta e distruggere quella... e noi col nostro afflato « spirituale [bell'afflato, che toglie in mano e distrugge!; « leggi, dogmatismo, tirannia spirituale] farvi sorgere quella, « che la nostra scuola promette a chi vi entra » perchè noi insegnanti « nella scuola rappresentiamo — come è da pre- « sumere, quel valore spirituale, a cui i voleri (?!) inferiori « e diversi si devono (?!) adeguare »[1]). Sinora il pontefice è stato uno in tutto l'orbe; d'oggi in poi, secondo questa novella pedagogia, sarebbero tanti quanti i maestri di filosofia, anzi quanti i professori, sempre perchè la scuola

---

[1]) Gentile, rel. cit. p. 17.

dovrebb'essere, secondo questa pedagogia, matrice di forti fedi, cioè di fedi dogmatiche. Dal quale ultimo punto di vista le scuole dei gesuiti erano e sono invidiabili, secondo l'opinione del prof. Gentile. Ma due pontefici non sono più pontefici. *Naturam expellas furca* etc. E lo stesso professore di storia della filosofia dell'università di Palermo è costretto a riconoscere che « purtroppo (?!) la neutralità, voglio dire « l'indifferentismo e scetticismo, è penetrato ormai anche « nei seminarii; e porta anche lì i suoi frutti » (pag. 14). In altri termini, lamenta che dalle scuole dei preti non si esca sufficientemente... preti. E intanto questa dogmatica educazione, ma puramente laica, cioè di assoluto incontaminato razionalismo, ch'egli propugna, dovrebbe aver per base l'insegnamento quinquennale della religione nelle scuole elementari! [1]). L'insegnante non è un prete che toglie e pone immagini nel santuario, etc., nè uno scultore, che pupazzetta col « pollice plasmatore » (pag. 17) fantocci di cera o di gesso a sua immagine e somiglianza. E gli educandi non si temperano, come i metalli, a furia di ferro, fuoco e battiture... spirituali.

Quella tale immagine non è l'insegnante che deve « togliersela in mano ». Cadrà o non cadrà *da sè,* secondo i germi che la scuola avrà deposti, gli abiti intellettuali e morali che avrà saputo o potuto suscitare, secondo la *susseguente autoeducazione* del giovane. È questo il compimento necessario che la scuola rende possibile, onde da questa non escono tipi belli e formati, caratteri conclusi, ciò a cui mira la scuola dei gesuiti, e nemmeno essi vi riescono, come lo stesso prof. Gentile riconosce. Se belli e formati si escisse già a vent'anni dalle scuole medie o a venticinque dall'università si sarebbe quasi certamente delle belle... sciatte mediocrità intellettuali e morali, specialmente poi se fossero realizzabili quei tipi di scuole a chiusa omogeneità, ognuna contrassegnata da una propria bandiera etc. vagheggiate dal Gentile. Il *certo* è la base granitica che la scuola può e deve dare, anche quando la filosofia colmasse nelle nostre scuole,

---

[1]) Ib. § 16.

come oggi non colma affatto, il vuoto che la mancanza del l'insegnamento religioso vi ha lasciato. La fede definitiva la scuola l'abbandona all'opera susseguente dell'alunno, ma su *quella base. E la fede è riformabile, su quella base.* Solo la scienza affratella veramente. Non solo le fedi religiose producono la divisione [1]), ma qualunque fede metempirica, panteistica o non. La scuola è uno solo e non può essere che uno solo dei fattori, che contribuiscono alla formazione delle personalità, *non il solo.* La natura infinita è infinitamente più ricca e varia che non le poche religioni, le poche filosofie, le balbuzienti pedagogie che lo spirito umano ha prodotte. Aiutiamo la Natura, rispettandola!

EDOARDO CALENDA.

---

1) GENTILE, p. 8.

Cronaca del congresso filosofico di Parma

Dalla Cronaca che, per opera del prof. Giovanni Marabelli fu pubblicata nel *Bollettino della Società Filosofica Italiana* (28 novembre 1907), riproduciamo quì un sunto, omettendo i resoconti delle relazioni già riprodotte in questo volume.

Adesioni e Iscsizioni. — La circolare d'invito conteneva le adesioni dei signori: Alberti, Aliotta, Amendola, Anile, Ardigò, Baratono, Barzellotti, Billia, Bonola, Bosone, Calderoni, Calenda, Castelnuovo, Cavaglieri, Caviglione, Chiappelli, Cicchitti-Suriani, Codara, Colozza, Credaro, Croce, Del Vecchio Giorgio, Del Vecchio Gustavo, De Michelis, De Sarlo, Di Carlo, Dionisi, Enriques P., Faggi, Fano G., Ferrari G. M., Ferri F., Fornelli, Franzoni, Friso, Garassini, Garbasso, Gentile, Giacomini, Gini, Groppali, Guastella, Iaia, Iandelli, Jona G., Juvalta, Levi Aless., Limentani, Loria, Lugaro, Mantovani, Martinazzoli, Marucci, Mazzalorso, Melli, Momigliano, Morando, Morselli Em., Morselli Enrico, Nicoli, Padoa, Paoli, Pastore A., Peano, Piazzi, Pieri, Puntoni, Ragnisco, Rignano, Romano, Scorza, Tarantino, Tocco, Torre, Troilo, Trombetti, Vailati, Valdarnini, Varisco, Vidari, Viganotti, Villa, Villari, Volterra. In seguito aderirono i signori Renda, Chiaffarelli, Pergoli, Longhena, Leynardi, Giuliano Balbino, Brini, Venturini, Visconti, Cosentini, Alvaro, Asturaro, Ambrosi, Bruni, Cevolani, Baroni, Masci, Zuccante, Lombardo-Radice, Ferrari S., Giardina, Luciani, Foà E., Angelini, d'Aragona, Ferretti, Caretto, Umano, Della Valle, Calò, Bonamico, Veronese, Pennisi Mauro, Iannone, Casazza, Amorosi, Cristofanelli, Torcianti, Eusebio, Mieli, Cremona-Casoli, Casati,

Franco Ercole, Massini, Rinaldi, Buratti, Donaggio, Levi B., Cattaneo, Pastore Maria, Ughi, Di Soragna, Fiore, Masnovo, Oppici, Balestrieri e Sorbelli. - Totale delle adesioni N. 142

Inoltre si fecero rappresentare al Congresso il *Circolo di Filosofia di Roma* dal prof. E. Troilo, il *Circolo di cultura di Napoli* dal prof. F. Cosentini, la Rivista « *Nuovi doveri* » e l'*Associazione Nazionale per gli studi pedagogici* dal professore G. Marabelli.

Scrissero lettere di plauso e di augurio il prof. A. Vida di Fiume, anche in nome della *Società filosofica Ungherese*, e il prof. G. Vidari; mandarono telegrammi augurali l'on. prof. L. Credaro, il prof. A. Torre e il prof. U. G. Mondolfo in nome della *Federazione degli Insegnanti delle Scuole medie.*

S. E. il ministro della pubblica istruzione, On. L. Rava, inviò questa lettera:

Roma, 9 settembre 1907.

Egregio Signor Presidente,

Mi è grato l'invito della S. V. di assistere al II Congresso della Società filosofica italiana, e mi conforta l'animo questo ritorno ai dibattiti filosofici, che pareva fossero stati risospinti nell'ombra dall'ardita marcia delle scienze positive. La filosofia italiana ha una storia gloriosa; e da Girolamo Cardano a Bernardino Telesio, da Galileo Galilei al Romagnosi, dal Gioberti a Bertrando Spaventa, ha avuto il merito di propugnare, tra fiere e talvolta dolorose battaglie, la libertà del pensiero che preludeva alla libertà della patria. Altre conquiste quindi si ripromette da questa scienza-madre la cultura nazionale; ed io auguro al Congresso ogni fortuna, lieto se le cure del mio ufficio mi consentissero di partecipare al nobile Congresso.

Con particolare considerazione

aff.mo RAVA

Al Sig. Prof. Federigo Enriques
Presidente della Società Filosofica Italiana
Università di Bologna.

Ritirarono la tessera di iscrizione i signori C. Gini, G. Castelnuovo, A. Caretto, A. Donaggio, B. Levi, P. Cattaneo, G. Della Valle, A. Pastore, M. Pastore, D. Ferretti,

G. Viganotti G. Ughi, A. Di Soragna, Umano, E. Troilo, B. Varisco, P. Romano, E. Di Carlo, F. Cosentini, U. Fiore, R. G. d'Aragona, L. Visconti, A. Masnovo, P. Oppici, G. Jona, L. Balestrieri, M. Calderoni, L. Limentani, Aless. Levi, E. De Michelis, G. Villa, L. Torcianti, P. F. Nicoli, A. Baratono, Eusebio, Mieli, Gustavo Del Vecchio, P. Enriques, M. Pieri, Cremona-Casoli, G. Bordiga, E. Foà, A. Ravenna, A. Garbasso, A. Asturaro, E. Lugaro, Bonamico, A. Casati, Franco Ercole, R. Bonola, E. Massini, L. Rinaldi, P. Buratti, G. Cavaglieri, L. Venturini, M. Longhena, G. Vailati, F. Enriques, G. Rossi, G. Marabelli. - Totale delle iscrizioni N. 60.

Seduta inaugurale. Il Congresso fu inaugurato il 25 settembre alle ore 10 nella Sala Verde del Conservatorio di musica parmense.

Il prof. Pellacani, assessore, in rappresentanza del Sindaco di Parma, rivolse ai Congressisti le seguenti parole:

« *Signori,*

Io vi porto, in rappresentanza del Sindaco impossibilitato ad intervenire all' inaugurazione del vostro Congresso, il saluto della mia Città.

Parma va lieta di accogliere fra le sue mura così eletta schiera di cultori delle dottrine filosofiche, Parma che fu maestra di sapere fin da tempi lontani. Il suo Ateneo sorse quando l'Italia accennava appena a sgranchirsi le membra dal torpore in cui l'aveva gettata la paurosa temuta leggenda del mille, e fu esso glorioso, e ne venne a questa nostra diletta Città rinomanza di cui anche oggi si onora. Quì si addottorò Gian Domenico Romagnosi nel 1786 e insegnò diritto pubblico, e il suo nome suona tuttora altissimo nel campo della filosofia e del diritto, e non vi è chi non lo saluti maestro. Ond' è ragione di orgoglio per Parma essere stata scelta quale sede del 2.° Congresso filosofico, poichè ciò significa omaggio alle grandi memorie del suo passato.

Gli studi di pura speculazione filosofica vengono da molti considerati come vani sforzi di menti che hanno dimenticato le realtà della vita. E non pensano costoro che

antico quanto l'uomo è il bisogno di sapere donde veniamo e dove andiamo. Questo pauroso problema ha sempre turbato le menti umane ed alla sua soluzione si sono affaticate le più poderose intelligenze.

Vano è il tentativo di prescindere dallo studio delle finalità dell'universo. Più noi cerchiamo allontanare tale preoccupazione dall'ambito de' nostri studi e delle nostre abitudini, e più essa si riaffaccia imperiosa ne' momenti in cui ci ripieghiamo in noi stessi. La nostra coscienza è come circondata da un involucro tormentoso, che sempre ripete, con tragica insistenza, gli stessi *perchè*.

Voi, Signori, o taluno di Voi, appassionatamente studia tali problemi ultimi, e sogna, spera forse anche, di poterli risolvere. Ma per far ciò occorrerebbe avere la spiegazione dell'assoluto, e il mondo in cui viviamo non è invece che un giuoco di relatività, non è che apparenza, mentre la realtà non sappiamo che sia.

Però nel cozzo delle differenti opinioni, non potendo nessuno aver la certezza di possedere la verità assoluta, un gran sentimento di tolleranza reciproca deve imporsi a chi con animo sereno, sgombro da ogni passione, si affacci a tale ordine di studi.

E Voi, Signori, con profondità di coltura e con serenità d'intenti state per affrontare ardui problemi. La psiche moderna va subendo una profonda evoluzione e cerca ansiosa la parola che acquieti i suoi dubbi. Voi l'intendete, e Parma, che vi accoglie con affetto di madre, ch'è orgogliosa di ospitarvi, andrà superba se dal vostro convegno uscirà una parola alta, sicura, una parola che sia luce di verità ».

Nella seduta inaugurale dopo il prof. Pellacani, parlò il prof. Federigo Enriques, Presidente della Società Filosofica Italiana, che trasse argomento dal simultaneo svolgersi del Congresso filosofico accanto a quello delle Scienze per affermare « *Il rinascimento filosofico nella scienza contemporanea* », il Segretario della Società, Prof. Marabelli, comunicò le adesioni e poi il prof. Villa lesse la sua Conferenza su « *L'intellettualismo nella filosofia contemporanea* ».

Alla fine della seduta venne acclamato presidente del Congresso il prof. Enriques, e furono nominati vicepresidenti i proff. Villa e Baratono.

Discussioni. — Nel *pomeriggio del giorno 25* presiedette Villa; riferirono Troilo, Baratono, Varisco.

Sulla comunicazione del Troilo « *Necessità d' integrazioni del positivismo* » parlano i proff. Baratono, Cosentini, Nicoli, Varisco e Enriques.

Il prof. Baratono osserva che il Troilo, rilevando il disagio attuale del positivismo, vorrebbe conciliare positivismo e idealismo, facendo entrare questo in quello. Il positivismo, dice il Baratono, dal Comte all' Ardigò non si è modificato ma distrutto, come sistema, s' intende, non come metodo, il che è dimostrato dalla recente fase idealista del pensiero di Roberto Ardigò. Perchè fondere in una corrente nuova quello che c' è di peggio nelle due correnti dell' idealismo e del positivismo? Il Baratono vorrebbe al superato positivismo sostituire il criticismo.

Il prof. Cosentini difende il concetto monistico, essenziale al positivismo e conseguenza del processo scientifico. Il positivismo idealistico è pseudo-positivismo.

Il prof. Nicoli obietta a Troilo di aver presentato un idealismo di maniera.

Il prof. Varisco rileva la necessità di chiarire ciò che si intende col termine positivismo, poichè è erroneo, p. es., il voler identificare il positivismo col monismo, il quale fu proprio anche di altri sistemi come, per es., l' idealismo trascendentale di Hegel.

Il prof. Enriques, associandosi all' osservazione del prof. Varisco propone che la discussione, la quale per mancanza d' accordo sui termini riuscirebbe ora infruttuosa, venga rimandata ad altra occasione.

Dopo alcune osservazioni dei proff. Troilo, Cosentini e Varisco la chiusura della discussione è approvata.

Segue il prof. Baratono con la sua comunicazione su « *Il Criticismo d' oggi e il Realismo di domani* ».

Il prof. Varisco insiste, a proposito di un accenno polemico del Baratono, sulla necessità di determinare il significato dei termini filosofici.

Il prof. Lugaro afferma che gli riesce assolutamente inintelligibile la tesi fondamentale del Baratono, che tutto ci sia dato dall'esterno per il processo della sensazione. Chi introduce nel mondo obiettivo il concetto di qualità obbedisce al primo ingenuo realismo. Gli stimoli forniti dai sensi subiscono nei centri nervosi un lavoro di trasformazione dipendente dall'esperienza personale e atavica e dalla natura del sistema nervoso. Il prof. Lugaro svolge altre obiezioni fondate sull'anatomia contro la tesi del Baratono.

Il prof. Troilo dalle parole del Baratono trae argomento a confortare la sua tesi di due forme perenni del temperamento filosofico, il positivismo e l'idealismo.

Il signor R. G. d'Aragona critica il concetto di sensazione non distinto, secondo il Baratono, da quello di percezione.

Il prof. Baratono risponde ai preopinanti cercando di chiarire e illustrare i suoi concetti.

Umano propone che si escludano le discussioni riguardanti i principî filosofici, data la confusione della terminologia, e il presidente prof. G. Villa accetta la proposta riservandosi però di applicarla caso per caso.

Segue la comunicazione del prof. Varisco sulle *conseguenze gnoseologiche della logica matematica.*

Il prof. Padoa ritiene di interpretare il pensiero ed il setimento dei cultori della Logica matematica rivolgendo al prof. Varisco una parola di encomio e di riconoscenza per la lucida e lusinghiera esposizione ch'egli ne ha fatto. Tuttavia, non per muovere obiezioni all'oratore ma per dileguare eventualmente equivoci o dubbi negli ascoltatori nuovi a tali studi, osserva che:

1.° concetto *primitivo* non significa concetto *indefinibile*, ma concetto *non definito;*

2.° se dal punto di vista *oggettivo* i *postulati* di una teoria esprimono *giudizi*, dal punto di vista *ipotetico-deduttivo* esprimono solo condizioni;

3.° se i cultori della Logica matematica hanno messo in luce che alla Logica deduttiva spettano molte *forme di ragionamento* diverse dal *sillogismo*, bisogna guardarsi dai so-

fismi coi quali, sin dal tempo di Sesto Empirico, si tenderebbe a negare la *fecondità* del sillogismo. Per ultimo ringrazia il prof. Varisco di aver giustificato l'uso del *simbolismo logico* e di averne chiarita l'importanza.

Il prof. Enriques dice che l'interpretazione della logica matematica accolta dal prof. Varisco, è molto vicina al punto di vista psicologico da cui egli stesso ama considerare la questione.

Il prof. Varisco ringrazia delle parole gentili tributategli dal Padoa e dall'Enriques, ma si permette di insistere nel negare ogni valore euristico al sillogismo, del quale tuttavia riconosce la fondamentale importanza.

Il prof. Pastore è soddisfatto di questo avvicinamento della logica matematica alla filosofia, e accennando ai cultori della logica matematica in Italia tributa una parola entusiastica di lode all'opera del prof. Peano che è presente. Il Congresso applaude vivamente.

Ricevimento in Municipio. — Alle 17 i Congressisti si recarono al ricevimento dato dal Municipio in loro onore, e ad essi il Sindaco, vari assessori e non poche signore della città fecero le più squisite e liete accoglienze. Il prof. F. Enriques brindò alla cortesia del Sindaco e alla gloria di Parma che vanta fra tanti suoi figli illustri un uomo degno dell'universale ammirazione, Gian Domenico Romagnosi, mente enciclopedica che lasciò luminose tracce della sua attività in tutti i campi del sapere. Rispose il Sindaco prof. Lusignani esprimendo la sua viva soddisfazione per la festa della scienza che in Parma celebravano tanti dotti d'ogni parte d'Italia e levando il calice in onore dei Congressisti e delle signore « ispiratrici eterne dei cultori dell'idea ».

Il ricevimento, accompagnato da un copioso servizio di buffet, ebbe termine alle 18,30.

Discusssioni. — Nelle *sedute del giorno 26* fecero la loro Comunicazione al mattino i proff. Enriques, Pastore, Padoa e Garbasso, al pomeriggio i proff. Lugaro, Gini e Della Valle. Presiedeva il prof. G. Villa.

Una discussione animata è provocata dalla relazione Garbasso.

Il prof. Cavaglieri trova illegittima l'applicazione di formule matematiche, costruite su ipotesi così semplici, a fenomeni sociali estremamente complessi. Bisogna tener conto dell'infinità degli elementi coefficienti e specialmente dei fattori psichici.

Il Dott. Gini osserva che è necessario essere meno ottimisti nell'applicazione del calcolo della probabilità all'ordinamento giudiziario. Ricorda le critiche che lo Stuart Mill e il Bertrand mossero ai tentativi fatti in questo campo da Condorcet, Laplace, Poisson, Cournot. All'applicazione del Garbasso si può muovere, oltre a queste, un'altra obiezione: il rapporto fra sentenze confermate e sentenze appellate non corrisponde alla probabilità che il magistrato giudichi bene. Appella solo chi ha fondata speranza che una sentenza a lui sfavorevole sia riformata. Quindi cadono le conclusioni del prof. Garbasso.

Il prof. Enriques rileva che le obiezioni mosse toccano soltanto il fondamento *a priori* dell'applicazione del calcolo delle probabilità, mentre il pensiero del Garbasso consiste nel prendere codesta applicazione come un'ipotesi arbitraria che attende una verificazione empirica dalla Statistica.

Il prof. Lugaro coglie l'occasione per rilevare l'inapplicabilità di calcoli statistici ai fatti psicologici: potrà questo lavoro essere un amabile passatempo, non più.

Il prof. Varisco nota che bisognerebbe tener conto anche del fatto che lo stesso Collegio d'appello è collegio capace di errore.

Altre osservazioni fanno il dott. Gini, i proff. Padoa e Paolo Enriques.

Sulla comunicazione Gini il prof. Enriques prende la parola per rilevare l'interessante tentativo di ristabilire una definizione empirica della probabilità, la quale non vada soggetta alle critiche mosse al punto di vista del Mill.

Proposte e deliberazioni. — Nella seduta antimeridiana del giorno 27 assume la presidenza il vice-presidente prof. Baratono.

Dapprima il prof. Enriques legge la relazione sull'opera del Consiglio direttivo che pubblichiamo in esteso più oltre,

poi si procede alla discussione per l'approvazione dello Statuto definitivo della Società filosofica e del Regolamento per la sua applicazione, e da ultimo il prof. Vailati legge la sua Comunicazione.

Il prof. Varisco propone un ringraziamento al prof. Enriques e tutti rispondono acclamando al Presidente.

Il prof. Enriques legge lo schema di Statuto, proposto dal Consiglio direttivo, che tende a raccogliere, unificare e determinare in modo definitivo le norme che reggono la Società filosofica italiana.

Parlano sull'argomento i sigg. Casazza, Bonamico, Nicoli, Varisco, Marabelli, Troilo, Viganotti, Rossi ed infine lo Statuto definitivo viene concordemente approvato nel testo che riportiamo più avanti.

Il prof. Troilo, a proposito di Circoli filosofici, dichiara che spera di indurre il Circolo di Filosofia di Roma ad aderire alla Società filosofica italiana, in modo da cooperare cogli altri circoli confederati al comune ideale.

Il prof. Enriques ringrazia e augura che si effettui tale desiderato accordo.

Quindi il prof. Varisco chiede la parola per un'importante proposta. Egli invita il Consiglio direttivo a prendere gli opportuni provvedimenti perchè l'Italia sia degnamente rappresentata al Congresso internazionale filosofico che si terrà a Heidelberg nel 1908.

Il prof. Levi dice che egli pure intendeva fare la medesima proposta e vorrebbe che a quel Congresso internazionale i rappresentanti dell'Italia intervenissero ben preparati portandovi, oltre buone Comunicazioni, delle diligenti relazioni su quanto si è fatto in Italia in questi ultimi anni, p. es. un decennio, in tutti i rami del sapere filosofico poichè all'estero in generale si ignorano i mirabili progressi fatti da noi nel campo della filosofia.

Il prof. Villa rileva le difficoltà di una simile impresa e osserva che a Heidelberg si debbono portare delle buone Comunicazioni che saranno indice del movimento filosofico italiano.

Anche il prof. Varisco crede di difficile attuazione la

proposta del Levi e dice che in proposito è conveniente dare il più largo mandato al Consiglio direttivo.

Il prof. Levi insiste, osservando che per qualche disciplina, p. es. la filosofia del diritto, il lavoro da lui consigliato, è già stato fatto, e che in Italia non mancano uomini capaci di fare questi studi bibliografici.

Il prof. Cremona-Casoli crede che sarebbe opportuno limitare la proposta del prof. Levi a una bibliografia della produzione strettamente filosofica.

Il prof. Marabelli ricorda che la proposta del prof. Levi faceva già parte del programma di lavoro discusso e approvato nel Convegno filosofico di Milano.

Il prof. Enriques assicura che il Consiglio direttivo, procedendo d'accordo colla commissione eletta nel Congresso internazionale filosofico di Ginevra, farà quanto è possibile perchè l'Italia sia degnamente rappresentata ad Heidelberg. Accetta come raccomandazione l'idea del Levi e dice che per attuarla si nominerà un'apposita commissione [1]).

Si procede quindi alla discussione del Regolamento per l'applicazione dello Statuto della Società. Il prof. Enriques ne legge lo schema composto di 8 articoli che vengono approvati. Si apre soltanto un'ampia discussione sull'art. 6.° riguardante la costituzione di Circoli filosofici locali, ma infine l'articolo è accettato nella formola redatta dal professor Enriques.

Il prof. Troilo opina che le riunioni generali della Società si debbano tenere a periodi regolari.

Si approva la proposta del Consiglio direttivo di indire il Congresso filosofico ogni due anni, e il prof. Di Carlo

---

[1]) La proposta del prof. Alessandro Levi è oggi, specialmente per suo merito, un fatto compiuto. Al III Congresso Internazionale di filosofia tenutosi ora ad Heidelberg (31 agosto-5 settembre 1908) è stato inviato in omaggio un bel volume intitolato: Alessandro Levi e Bernardino Varisco, *Saggio di una Bibliografia filosofica italiana* dal 1° gennaio 1901 al 30 giugno 1908. Compilato sotto gli auspici della Società filosofica italiana. La *Bibliografia*, con la quale si è iniziata questa *Biblioteca di filosofia e di pedagogia*, ha avuto il plauso unanime della stampa e con essa l'Italia si è fatta molto onore nell'importantissimo convegno di Heidelberg.

Nota dell'Editore.

esprime il voto che il prossimo Congresso abbia luogo in una città dell'Italia meridionale.

Il prof. Marabelli legge gli argomenti delle Comunicazione che per assenza o per rinunzia dei rispettivi autori non si possono fare.

Si propone la stampa di tutti gli *Atti* del Congresso, e la proposta è unanimemente accettata.

Discussioni. — Da ultimo il prof. Vailati legge la sua Comunicazione « *L'opinione di due filosofi antichi sugli inconvenienti di un insegnamento prematuro dell'etica e della logica* ».

Il prof. Viganotti non è favorevole all'opinione di coloro che vorrebbero ritardare di troppo l'insegnamento della filosofia nella scuola media. Riconosce il pericolo che l'immaturità di mente e la mancanza dell'abito della riflessione possono generare anticipando di troppo l'insegnamento della filosofia, ma a suo giudizio non è meno grave il pericolo a cui si va incontro lasciando insoluti i dubbi e senza risposta le domande che sorgono naturalmente nell'animo giovanile particolarmente ai nostri tempi caratterizzati da una profonda crisi delle coscienze. Del resto l'eccessivo spirito di discussione è temperato nei giovani dalla deferenza verso i parenti e gli insegnanti.

Il prof. Calderoni sostiene che la dignità e la serietà stessa degli studi filosofici esigono che se ne ritardi l'inizio.

Il prof. Marabelli osserva che non pochi di quelli che parteciparono al *Referendum* indetto dalla Associazione Filosofica sono d'avviso che si concentri negli ultimi due anni di liceo l'insegnamento della filosofia. Egli poi si compiace che il prof. Vailati con la sua lettura e con le sue considerazioni abbia dimostrato di essersi convertito all'amicizia dell'insegnamento filosofico liceale e al riconoscimento della sua importanza nella educazione intellettuale e morale della gioventù.

Nella seduta pomeridiana del giorno 27, presiede ancora il prof. Baratono.

Fanno la loro Comunicazione i professori E. Di Carlo, Aless. Levi, G. Jona, l'avv. U. Fiore e da ultimo il prof. G. Casazza.

Il prof. E. Di Carlo parla su « *La scienza e la filosofia del diritto* ».

Il prof. Alessandro Levi afferma che è perfettamente in antitesi col Di Carlo, e, criticando il concetto di filosofia del diritto espresso da lui, entra a parlare del suo argomento.

Poscia il prof. G. Jona legge la sua Comunicazione: « *L'uso delle analogie nelle scienze sociali* ».

Segue l'avv. U. Fiore di Napoli che parla su « *Il valore psicologico delle testimonianze* ».

Il prof. Viganotti osserva che non bisogna prestare cieca fede ai fatti addotti dal Richet che un tempo fu pure spiritista. Crede sia eccessivo questo scetticismo contro le testimonianze.

Da ultimo il prof. Casazza riassume sommariamente, a cagione dell'ora tarda, le sue idee su « *La nozione del tempo e dello spazio nella soluzione del problema dell'infinito* ».

Chiusura del Congresso. — Il prof. Baratono pronuncia il discorso di chiusura, breve ma di intonazione felicissima per la giustezza delle considerazioni sue sullo splendido esito del Congresso e per il calore e la sincerità del sentimento che lo inspira nel fare appello alla concordia e alla cooperazione dei Soci perchè siano assicurati i destini della Società filosofica italiana chiamata a divenire un organo importantissimo nel movimento della cultura nazionale. Manda un reverente saluto alla città di Parma e alle Autorità che onorarono di loro presenza la riunione inaugurale, e propone un voto di plauso all'opera del Consiglio direttivo.

Relazione del Presidente

Egregi Colleghi,

Con animo lieto e fidenti nella vostra indulgenza, veniamo ad esporvi l'opera del Consiglio direttivo della società filosofica italiana durante l'anno decorso.

Il Congresso di Milano (21 settembre 1906) ha emesso voti importanti: sulla costituzione di una Facoltà filosofica, sull'accesso alla laurea in Filosofia di coloro che abbiano percorso studi scientifici, sulla fondazione di cattedre universitarie di psicologia sperimentale, sulla necessità di riformare e integrare l'insegnamento della Filosofia nei Licei, ecc. In pari tempo ha affermato un più ampio indirizzo della nostra Associazione, che, senza venir meno alla difesa degli ideali per cui fu costituita, intende farsi stimolatrice di pensiero, e promuovere una valutazione più sintetica dei problemi della vita e della scienza, come dell'insegnamento.

I voti del Congresso furono tosto trasmessi al Ministero dal Consiglio direttivo allora in funzione; quanto a dare opera al nuovo programma di lavoro della Società, parve conveniente a codesto Consiglio di attendere il rinnovamento delle cariche.

Alla fine del 1906, secondo le disposizioni statutarie, fu costituito il nuovo Consiglio, che nella sua prima adunanza del 15 gennaio u. s. procedette alla distribuzione degli uffici e discusse il modo di dare principio ad un'opera sociale che risponda degnamente al vostro mandato.

Apparvero tosto nella discussione le gravi difficoltà che a codest' opera sono connesse e che riflettono in parte le condizioni storiche della coltura italiana.

Per molteplici cause che sarebbe troppo lungo indagare, l' avvento del particolarismo scientifico è riuscito qui più che altrove a soffocare lo spirito di sintesi; a prescindere da luminose eccezioni, la differenziazione del lavoro ha condotto troppo spesso a subordinare i problemi ai mezzi tecnici, perdendo di vista gli scopi della ricerca; gli organi stessi che esprimono nel paese e presso il potere politico gli interessi della coltura, sono costruiti per sovrapposizione di rappresentanze particolaristiche, e come resultato ne deriva la mancanza di ogni coordinamento dell' istruzione a fini generali, valutati con criterio sintetico.

D' altronde questo stato di cose rispecchia la vita stessa del nostro giovane paese, dove i singoli interessi si agitano e fremono componendosi in resultanti parziali, ma dove non ancora riescono a determinare quei movimenti generali dell' opinione che coordinano e sistematizzano la lotta sociale e politica nella lotta degli ideali.

Coloro che in un tale ambiente vogliono affermare i bisogni più vivamente sentiti della sintesi, debbono prepararsi ad un vigorosa battaglia mercè un' alta e chiara visione degli scopi da raggiungere. E perciò importa anzitutto che la più stretta intesa accomuni gli spiriti nella nuova lotta; che, dismesse le rivalità personali, serbando ciascuno il culto alle proprie idee ma rispettando le altrui, comprendano tutti la necessità dell' unione; che sopra allo scetticismo imperante si sollevino i cuori fiduciosi verso l' avvenire, misurando la possibilità di realizzare i propri voti soltanto dalla fede nel proprio volere.

In due modi può esplicarsi l' azione sociale: colla propaganda scientifico-filosofica, e coll' influenza esercitata sulla politica scolastica.

Colla prima azione si vuole innalzare il contrasto delle scuole, promuovere l' intesa degli alleati e degli avversari, diffondere in ogni campo del sapere l' interesse per i problemi generali, e da ciascun campo trarre elementi ad una

Filosofia nazionale, che, attraverso la varietà degli atteggiamenti, rispecchi l'italianità degli spiriti, e si affermi coi caratteri nostri alla considerazione degli stranieri.

Che una tale opera risponda veramente ad un bisogno sentito dai popoli più civili viene dimostrato dall'esistenza di società filosofiche che si propongono scopi congeneri presso le altre nazioni.

Ed appunto per vincere i dubbi degl'incerti, e per acquietare e diffondere una più sicura conoscenza dei mezzi di azione che possiamo svolgere, credemmo opportuno d'incominciare il nostro lavoro da uno studio di codeste società.

A tale scopo furono invitati dal Consiglio direttivo i proff. Guido Villa e Giovanni Gentile a riferire intorno alle società filosofiche esistenti nei principali Stati d'Europa e negli Stati Uniti d'America, mentre il Dott. A. Vida di Fiume, gentilmente ci porse alcune notizie sulla *società filosofica ungherese,* che furono pubblicate dal *Bollettino sociale.* In questo appariranno prossimamente anche le relazioni dei proff. Villa e Gentile le quali richiesero uno studio più lungo.

Frattanto sottoponevamo al vostro voto la creazione di *circoli filosofici locali,* connessi alla società, ma svolgenti un'attività autonoma. Ed a voi piacque approvare la nostra proposta.

Nel fatto però sorsero alcune difficoltà pratiche che hanno ritardato la fondazione di codesti circoli.

Nella stessa città di Bologna ove il Consiglio direttivo si occupò direttamente della cosa, non si addivenne alla formazione di un Circolo che nel mese di Giugno; cagione del ritardo fu in parte la malattia di alcuni componenti il Consiglio ed in ispecie quella assai prolungata del suo presidente.

Ad ogni modo un Circolo si è costituito a Bologna, e si trovò conveniente di richiedere che gli aderenti ad esso s'iscrivano anzitutto come soci al nostro sodalizio, affinchè le varie condizioni locali sentano più forte il vincolo che tutti ci unisce in uno scopo nazionale, prevenendo così il pericolo che l'iniziativa nostra dia luogo ad una disgregazione dalla società, volgendosi in somma contro gl'intendimenti dei promotori.

Codesto Circolo di studi filosofici bolognese, che accoglie già numerosi aderenti, dopo aver eletto a suo presidente il prof. Tarozzi, e a segretari il prof. Emilio Morselli insegnante di filosofia nei RR. Licei e la dott.ª Emilia Formiggini Santamaria, prof.ª di pedagogia nelle Normali, fermò il suo primo programma di lavoro dando incarico a taluni soci di riferire intorno ad importanti questioni (Problema morale, dottrine socialiste oltre il massimo, movimento assoluto e relativo, concetto della vita nel Loeb, ecc.). È lecito pertanto aspettarsi fruttuose discussioni per l'anno prossimo.

E noi auguriamo vivamente che l'esempio di Bologna sia seguìto anche altrove; che nuovi Circoli sorgano nei principali centri e vi si agitino dibattiti fecondi, di cui il nostro *Bollettino* potrà porgere un breve resoconto, diffondendone l'eco al di fuori.

Alle cose dette aggiungiamo che il Consiglio direttivo, riprendendo un'idea affacciata nel Convegno di Milano, iniziava pratiche con una importante casa editrice per agevolare la pubblicazione di opere filosofiche e possibilmente raccoglierle in una *Biblioteca della società filosofica italiana.*

Queste pratiche non hanno condotto ancora ad un accordo definitivo, ma l'intesa sembra probabile. Il Consiglio direttivo confida nella cooperazione attiva dei soci, ed in particolare in quella dei professori di Liceo che costituiscono il nucleo più numeroso del nostro sodalizio; occorre che ciascuno senta come un dovere morale di agevolare l'opera della Società diffondendone le pubblicazioni presso le Biblioteche governative e comunali, le istituzioni private, ecc. Infatti su questa fiducia si basano principalmente le speranze di riuscita dell'iniziativa.

Questioni didattiche.

Lo scopo scientifico non fece dimenticare la difesa degli ideali della Società nel campo della politica scolastica.

Per provvedere ad una più precisa risoluzione del problema della Facoltà filosofica, secondo i principii affermati

nel Congresso di Milano, il Consiglio direttivo ha invitato i professori Masci e Tocco ad esporre i resultati dei loro studi in proposito, ed i nominati professori hanno gentilmente acconsentito alla nostra richiesta, sicchè speriamo di poter pubblicare presto le loro relazioni nel *Bollettino*.

I voti del Congresso di Milano furono ricordati con un telegramma al Ministro dal nuovo presidente, nell'atto di assumere l'ufficio conferitogli dai colleghi; ed il Ministro rispose con un telegramma di simpatia.

Di poi il Consiglio direttivo si è largamente adoperato presso i membri della Commissione reale a tutela dell'insegnamento filosofico nella scuola media.

La Relazione della Commissione reale sulla riforma della Scuola media pubblicata integralmente nella *Tribuna* e nella *Corrente* sta a provare che il Consiglio direttivo non venne meno a' suoi doveri, chè eminentemente filosofico sarà lo spirito di questa riforma, e nei nuovi tre tipi di Licco alla Filosofia sarà data una parte importantissima nella educazione intellettuale e morale della gioventù. Del che il Consiglio direttivo porge qui pubblicamente le più vive grazie a tutti i membri della Commissione reale, e in particolar modo al prof A. Torre che fu il più strenuo propugnatore delle ragioni dell'insegnamento della Filosofia nelle Scuole medie, facendo trionfare in seno alla Commissione le idee da lui esposte al Congresso filosofico di Milano.

Anche presso le altre nazioni si volge premuroso il pensiero dello Stato a rialzare le sorti dell'insegnamento della Filosofia nelle Scuole medie o a riintrodurvelo dove, come in Prussia, era stato abolito.

Il Consiglio direttivo a questo scopo ha creduto conveniente di far scrivere una relazione sull'insegnamento della filosofia nelle Scuole medie estere affidandone l'incarico al prof. Cesare Ranzoli.

Un'altra questione importante fu sollevata dall'annunzio che il Ministero intendesse aprire concorsi alle cattedre liceali di Filosofia soltanto a coloro che uniscono alla laurea filosofica quella in Lettere.

Il Consiglio direttivo vide in questa minaccia una menomazione della laurea filosofica e un asservimento degli studii filosofici ai letterarii, che singolarmente contrasta colle aspirazioni odierne di cui la Società nostra si è fatta interprete. Perciò si rivolse direttamente al Ministero chiedendo di essere rassicurato ed esponendo i motivi dell'opposizione che quel provvedimento solleverebbe. Quindi alle ragioni di coltura fece seguire le inoppugnabili considerazioni di diritto, cortesemente esposte dal nostro socio professore G. Venezian.

Ora una disposizione dell'ultima parte testè approvata del Regolamento per l'applicazione delle leggi sullo stato economico e sullo stato giuridico degli insegnanti medi, ci affida che il grave pericolo sia rimosso; poichè con quella disposizione non si esige più la duplice laurea come condizione del concorso, ma si dice soltanto che. a *parità di merito*, sarà preferito chi alla laurea in Filosofia aggiungerà un'altra laurea.

Con ciò rimangono ancora insoddisfatti numerosi voti del Convegno di Milano.

E noi credemmo doveroso di richiamarli personalmente all'attenzione del Ministro, nell'imminenza dell'attuale Congresso.

Il Ministro ci fece sapere che quei voti, forse perchè comunicati nella stampa, non erano pervenuti nelle sue mani, ed allora noi ripetemmo succintamente l'esposizione dei nostri postulati.

Il Ministro a sua volta, rinnovando le espressioni di simpatia per la Società filosofica, risponde intanto ad una delle domande rivoltegli, cioè assicura che ha provveduto e provvederà all'apertura dei concorsi e cattedre filosofiche universitarie, nei limiti delle disponibilità del bilancio.

Preparazione del Congresso.

Nella sua adunanza del 3 giugno 1907 il Cons. dir. deliberava di sottoporre ai soci la proposta di riunire un secondo Congresso a Parma, scegliendo il luogo e la data per modo

che la riunione avvenisse simultaneamente a quella della Società delle scienze.

La proposta fu approvata, sebbene pochi soci partecipassero alla votazione. Ed il Cons. dir. credette di darle esecuzione, essendosi sentito autorizzato a dichiarare anticipatamente (anche pel disposto dell'art. 7 dello Statuto 7 luglio 1906) che la votazione sarebbe considerata valida, qualunque fosse per essere il numero dei votanti.

Oltre ad un invito generale ai soci, fu diramato invito personale a tutti i professori di filosofia delle Università italiane, a molti cultori degli studi filosofici, a scienziati particolarmente rivolti verso la sintesi, affinchè partecipassero al Congresso colla presenza e coll'opera, e cogliessero l'occasione per iscriversi alla nostra Società.

Inoltre il Cons. dir. ha invitato a partecipare al Congresso il Ministro della P. Istruzione, e le autorità cittadine ed accademiche di Parma.

Ora ci è grato di rinnovare i più vivi ringraziamenti a tutti coloro che ci hanno onorato coll'opera, coll'adesione e colla presenza. In particolare dobbiamo porgere vivissimi ringraziamenti all'on. Cardani presidente e ai membri del Comitato locale della Società scientifica, al prof. Michele De Franchis dell'Università di Parma, al consocio prof. Longhena, e a quanti in vario modo, si sono adoperati per la buona riuscita del nostro Congresso.

Del quale consentitemi infine esprimere la sintesi ponendo all'ordine del giorno il *progresso della coscienza filosofica italiana!*

Statuto della Società Filosofica Italiana

Art. 1. — È costituita un'associazione fra docenti, cultori e amici della Filosofia, col nome di *Società filosofica italiana*.

Art. 2. — La Società si propone di ravvivare l'amore agli studi filosofici e d'infonderne lo spirito nella coltura e nella vita nazionale. In particolare vuole dare incremento all'educazione filosofica nella Scuola media e nella Università, ed agli insegnamenti che direttamente la promuovono.

Art. 3. — Possono far parte della Società:

1) Docenti di Filosofia delle Università.

2) Docenti di Filosofia e di Pedagogia delle Scuole medie.

3) Cultori ed amici degli studii filosofici.

Il Consiglio direttivo giudica dell'ammissione dei soci della 3.ª categoria.

Art. 4. — La Società è retta da un Consiglio in cui le tre categorie di soci, 1), 2), 3), hanno diritto ad una rappresentanza proporzionale.

Art. 5. — I membri del Consiglio direttivo eletti dalla Società si distribuiranno le cariche, scegliendo il presidente della Società, il segretario incaricato della corrispondenza, il segretario-cassiere che amministra i fondi sociali, ecc.

Art. 6. — Le elezioni del Consiglio direttivo avranno luogo ogni biennio nel mese di novembre, ma il nuovo Consiglio comincerà la sua gestione soltanto il 1.° gennaio successivo.

Art. 7. — Nella scelta dei membri del Consiglio direttivo i soci procureranno di nominare possibilmente persone di una medesima città, in modo che almeno la maggioranza del Consiglio possa riunirsi e deliberare, ove sia il caso, con opportuna sollecitudine.

Qualora il risultato delle elezioni non rispondesse a questo desiderato, così da rendere difficile l'amministrazione sociale, il Consiglio direttivo eletto potrà escogitare opportune modalità di elezioni che valgano a riparare l'inconveniente.

Queste modalità dovranno essere approvate per *Referendum* dalla Società, ed in base ad esse si rinnoveranno le elezioni.

Art. 8. — Il Consiglio direttivo non può prendere alcuna deliberazione che impegni gravemente la Società senza prima aver interrogato i

soci per *Referendum*, salvo i casi d'urgenza, in cui il Consiglio può assumere i poteri della Società, informando i soci dei provvedimenti adottati.

Art. 9. — Il presente Statuto non può essere modificato se non col voto della maggioranza assoluta dei soci.

Esso viene completato da un apposito regolamento.

REGOLAMENTO

Art. 1. — La quota annuale dovuta da ciascun socio è di L. 4.

Art. 2. — In esecuzione dell'art. 4 dello Statuto è attribuito ad ognuna delle tre categorie di soci un rappresentante per ogni trenta inscritti (o per ogni frazione di trenta soci).

Art. 3. — Il segretario-cassiere amministra i fondi sociali e rende conto ogni semestre della sua gestione al Consiglio direttivo. Il resoconto viene pubblicato nel Bollettino sociale.

Art. 4. — Le proposte del Consiglio direttivo sottoposte a *Referendum* s'intendono approvate quando i voti contrari non superino $^1/_{10}$ dei voti favorevoli, qualunque sia il numero dei votanti, oppure quando partecipi alla votazione almeno $^1/_3$ dei soci.

La seconda votazione è valida qualunque sia il numero dei soci.

Art. 5. — La Società filosofica pubblica un Bollettino che è distribuito gratuitamente ai soci.

Il Bollettino viene diretto da un socio appositamente delegato dal Consiglio direttivo, il quale può far parte del Consiglio stesso. Altri soci possono essere nominati a coadiuvare il direttore del Bollettino nelle sue funzioni.

Art. 6. — I soci residenti in una medesima città o in città vicine possono riunirsi e costituire un Circolo di studi filosofici che rappresenti come una sezione autonoma rispetto alla Società.

Art. 7. — Il Bollettino sociale pubblica in sunto le discussioni e i voti dei Circoli filosofici, che vengono comunicati al Consiglio direttivo dai Circoli stessi, o per esso al direttore del Bollettino.

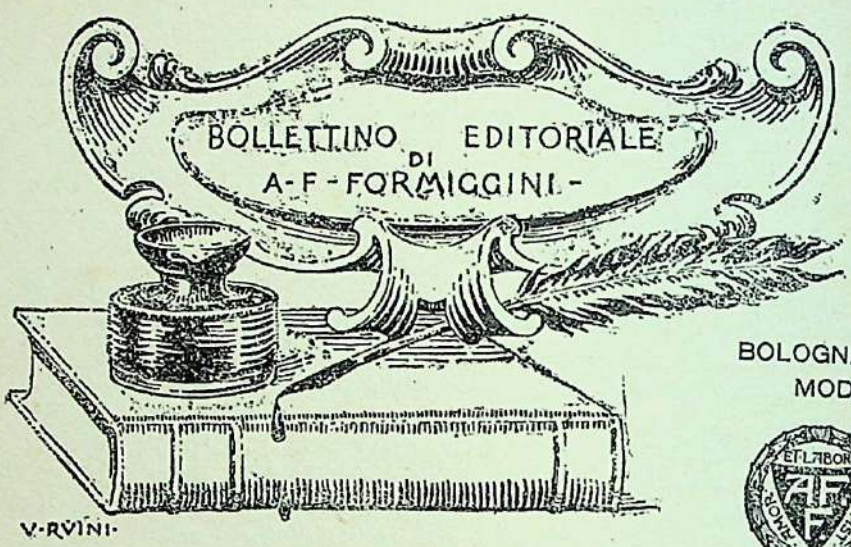
Art. 8. — Le dimissioni di un socio debbono essere comunicate per lettera al presidente entro il mese di ottobre, trascorso il quale il socio s'intende impegnato per l'anno successivo.

In nessun caso le dimissioni esonerano il socio dal pagamento delle quote scaduto.

27188

INDICE

FEDERIGO ENRIQUES — *Il rinascimento filosofico nella scienza contemporanea* . . . . . pag. 1
GUIDO VILLA — *L'intellettualismo nella filosofia contemporanea* . » 7
ERMINIO TROILO — *Necessità d'integrazioni del Positivismo* . . » 29
ADELCHI BARATONO — *Il Criticismo d'oggi e il Realismo di domani* . . . . . » 39
FEDERIGO ENRIQUES — *Il valore della scienza* . . . . . » 61
BERNARDINO VARISCO — *Conseguenze gnoseologiche della logica matematica* . . . . . » 67
ANNIBALE PASTORE — *Sull'impiego del concetto di tempo nella logica pura* . . . . . » 81
ALESSANDRO PADOA — *Dell'Astrazione matematica. Concetto ed applicazioni* . . . . . » 91
CORRADO GINI — *Sul concetto di probabilità* . . . . . » 105
ANTONIO GARBASSO — *Il calcolo della probalità e l'ordinamento giudiziario* . . . . . » 113
GIUSEPPE CASAZZA — *La nozione del tempo e dello spazio nella soluzione del problema dell'infinito* . . . . . » 115
ERNESTO LUGARO — *La base anatomica dell'intuizione* . . . . » 139
GUIDO DELLA VALLE — *Ricerche sperimentali sulla periodicità dell'attività psichica* . . . . . » 145
EUGENIO DI CARLO — *Scienza del diritto e filosofia del diritto* . » 163
ALESSANDRO LEVI — *Psicologia e Giurisprudenza* . . . . . » 187
GIUSEPPE JONA — *L'uso delle analogie nelle scienze sociali* . . » 191
ALESSANDRO GROPPALI — *La concezione solidaristica del Bourgeois e la teoria del quasicontratto* . . . . . » 193
ERMINIO JUVALTA — *Il metodo dell'economia pura nell'etica* . » 197
FRANCESCO COSENTINI — *La filosofia socialista* . . . . . » 219
UMBERTO FIORE — *Il valore psicologico delle testimonianze* . . » 251
GIUSEPPE TAROZZI — *La scuola laica in Italia* . . . . . » 275
ALFONSO ASTURARO — *La riforma delle Facoltà Universitarie e l'istituzione d'una facoltà autonoma di Filosofia* . . . . » 289
PIETRO ROMANO — *La filosofia, la vita e la scuola* . . . . . » 293
GIOVANNI VAILATI — *L'opinione di due filosofi antichi sui pericoli di un insegnamento prematuro della logica e dell'etica* . » 307
EDOARDO CALENDA — *Scuola laica* . . . . . » 317
CRONACA DEL CONGRESSO FILOSOFICO DI PARMA . . . . . » 337
Relazione del Presidente . . . . . » 349
Statuto e Regolamento della Società Filosofica Italiana . . . » 356



BOLOGNA
MODENA

Dirigere la corrispondenza a MODENA

L'Editore inizierà quanto prima la pubblicazione periodica di un suo Bollettino Editoriale. *Egli lo invierà regolarmente a chi gli vorrà cortesemente comunicare il proprio esatto recapito.*

Pubblicazioni Tassoniane.

La Secchia, contiene sonetti burleschi inediti del Tassone e molte invenzioni piacevoli e curiose vagamente Illustrate. Prefazione di Olindo Guerrini. **L. 2,50.**

Miscellanea Tassoniana, curata da Tommaso Casini e da Venceslao Santi. Prefazione di Giovanni Pascoli. (Trenta monografie intorno ad Enzo Re ed al Tassoni). Pagine 524, carta a mano di lusso, in-8.° grande. **L. 25,00.**

In preparazione:

Cronaca della festa Tassoniana.

Biblioteca di Filosofia e di Pedagogia.

1. **Saggio di una bibliografia filosofica Italiana**, dal 1.° Gennaio 1901 al 30 Giugno 1908, a cura di ALESSANDRO LEVI e BERNARDINO VARISCO. Compilato sotto gli auspici della Società Filosofica Italiana. Offerto in omaggio agli intervenuti al 3.° Congresso Internazionale di Filosofia in Heidelberg, 31 Agosto-5 Settembre 1908. **L. 3,50.**

2. **Questioni filosofiche**, a cura della Società Filosofica Italiana. Scritti di: ASTURARO, BARATONO, CALENDA, CASAZZA, COSENTINI, DELLA VALLE, DI CARLO, ENRIQUES, FIORE, GARBASSO, GINI, GROPPALI, JONA, JUVALTA, LEVI, LUGARO, PADOA, PASTORE, PELLACANI, ROMANO, TAROZZI, TROILO, VAILATI, VARISCO, VILLA. **L. 7,00.**

D'imminente pubblicazione:

3. **L'istruzione popolare nello Stato Pontificio** (1824-1870), di E. FORMIGGINI-SANTAMARIA. Studio su materiali raccolti negli Archivi e nelle Biblioteche delle città dell'ex Stato Pontificio.
   PARTE I. - *La legislazione scolastica dello Stato Pontificio.*
   PARTE II. - *L'opinione pubblica rispetto all' istruzione.*
   PARTE III. - *Ordinamento delle scuole nello Stato Pontificio.*

Biblioteca Filologica e Letteraria.

1. **Le denominazioni dell' "imbuto" nella Italia del Nord** di GIULIO BERTONI. Ricerca di geografia inguistica. Con una tavola a colori fuori testo. **L. 2,00.**